

Janusz Czarny

Przyszłość religii - religia przyszłości

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/2, 85-98

2000

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ CZARNY

PRZYSZŁOŚĆ RELIGII – RELIGIA PRZYSZŁOŚCI

1. Uptywający XX wiek i przełom tysiącleci skłania do stawiania pytań pod adresem przyszłości generalnie. Przyszłość staje się kategorią nabrzmiałą raz niepokojem, a raz nadzieją. Jest to przymiot ogólnoludzki i trudno się temu dziwić, wszak już Mądrość Syracha wyrzekła: „przedmiotem [ich] rozmyślań i obawą serca jest myśl o tym, co ich czeka” (Syr 40, 2). Chęć odsłonięcia tajemnic przyszłości mnożyła i mnoży popularność wróżbitów, wieszczków i jasnowidzów, a jej eksplozja przypadła na rok miniony, który był przez media okrzyknięty jako ostatni rok tysiąclecia. Ten falstart miał jednak dobrą stronę – pozwolił „wykipieć” nastawionym na sensację szalbierstwom, zaowocował przecież tysiącami tekstów skompilowanych z różnych „proroctw”, i tak został zaspokojony pierwszy głód ciekawości przyszłości. Nastąpiła później „pluskwa milenijna” nie spełniła swoich gróźb, a mroczne proroctwa Nostradamusa pozostały w sferze fikcji. Dobrze się stało, bo – paradoksalnie – „milenijna pomyłka” umożliwiła rzetelne zajęcie się przyszłością.

Przyszłość wszakże zawsze dostarczała nie tylko udrek egzystencjalnych, ale jako przedmiot naukowej refleksji powoduje wiele trudności i doprawdy nie ułatwia zachowania metodologicznych rygorów myślenia filozoficznego. Jeszcze bardziej sprawa ulega skomplikowaniu, gdy za przedmiot rozważań chcemy obrać przyszłość religii. Zagadnienie to bowiem może być rozpatrywane także w planie teologicznym, gdzie koniecznie trzeba brać pod uwagę dane płynące z Objawienia, w którym przyszłością religii jest (tak czy owak) Bóg. Tutaj jednak chcemy skupić się na danych, których dostarcza nieuzbrojone wiara, naturalne światło rozumu. W jego optyce łatwo sprowadzić tytułowe zagadnienie i ubrać je w pytanie: czy religia ma przyszłość? Choć pytanie to wygląda na prowokację, to

jednak odpowiedź na nie można ukształtować na bazie licznych analiz filozofów i fenomenologów religii, dociekających istoty tego zjawiska (fenomenu).

Jeśli natomiast drugi człon tego zagadnienia – religia przyszłości – przedstawimy w formie pytania, to okaże się ono jeszcze bardziej prowokacyjne, ale i bardziej frapujące: jaka będzie mianowicie przyszła postać religii? Jeśli bowiem religia okaże się fenomenem specyficznie ludzkim, właściwym ludzkiej naturze, to pytanie o przyszłą formę religii będzie pytaniem zasadnym. Jednakowoż, aby uzyskać odpowiedź na nie, trzeba będzie dokonać opisu współczesnych postaw i zachowań kulturowych, a nie tylko religijnych. Niewątpliwie wpływają one na kształt religii, a są generowane przez klimat intelektualny epoki, w której żyjemy. Jest przecież tak, że systemy polityczne, wydarzenia o zasięgu światowym, zjawiska i trendy gospodarcze, a nawet mody i fascynacje, stapiane w jednym tyglu środków masowego przekazu, wpływają na mentalność współczesnego człowieka. Globalizacja bowiem dokonuje się wpieryw i najbardziej spektakularnie w dziedzinie mediów, które przecież kształtują coraz bardziej uniwersalizowane modele zachowań ludzkich, także zachowań religijnych.

Inne zagadnienie w odniesieniu do orzekania o przyszłości stanowi problem metodologiczny: co właściwie jest podstawą snucia prognozy w sensie logicznym, jaki typ zdań opisuje stany przyszłe? Zdania konieczne (takie muszą być prawdziwe) są rozumiane jako wyrażające konieczność logiczną lub inną, także tę wynikającą z konieczności relacji między przyczyną a skutkiem. Czy jednak natura zjawisk religijnych, opisywanych jako aktualne, w sposób konieczny przyczynowo oddziałuje na przyszłą formę religii? Tego nie potwierdza ani historia religii, ani – szerzej – historia zjawisk społecznych. Działa tu bowiem zbyt wiele niezdeterminowanych wektorów, których analiza formalna wyrażać się może jedynie w zdaniach przypadkowych. Stosuje się to zwłaszcza w odniesieniu do religii, która, oprócz tego, że ma wymiar społeczny, dokonuje się przede wszystkim w wymiarze indywidualnym.

W rozwikłanie naszego drugiego zagadnienia ingeruje, jeszcze bardziej szczegółowo niż w przypadku pierwszego, Boże Objawienie. W tym oświetleniu Słowem Bożym widzimy Kościół założony przez Jezusa Chrystusa jako ten, którego „bramy piekielne nie przemogą” (Mt 16, 18), a Chrystus jest z nami „po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Bóg zatem gwarantuje trwanie Kościoła i religijności w nim się skupiającej. W tym sensie perspektywa Pisma św. jakby przesądzała odpowiedź na nasz drugi problem. Byłoby tak, gdyby nie jedno niepokojące pytanie, jakie zadał sam Jezus Chrystus: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8). Czy przyszłe pokolenia, które doczekają powtórnego przyjścia Chrystusa będą jeszcze religijne i jaką religią będą żyły? Innymi słowy, pytając: jaki będzie człowiek przyszłości, gdy dalej będzie podążał drogą, którą kroczy w XX wieku? Wprawdzie trzeba pamiętać o zupełnie

podstawowym rozróżnieniu pomiędzy wiarą a religią, ale można to pytanie sformułować jeszcze bardziej dramatycznie: czy w ogóle będzie to człowiek?

Łatwo zauważyć, że ewentualna odpowiedź na postawione pytania implikuje bardzo wiele zjawisk z bardzo różnych dziedzin życia, dlatego by uniknąć uprawiania jakiegś nieuzasadnionej futurologii czy wręcz wróżenia z fusów, musimy w pierw wskazać na istotę religii jako zjawiska, a następnie opisać trendy, a przynajmniej ogólne wektory rozwoju religii, jakie są notowane w naszej współczesności. Ta zaś warstwa nigdy nie może być przedstawiona w sposób wyczerpujący, uniemożliwia to bowiem różnorodność zjawisk religijnych oraz innych, im towarzyszących. Można jedynie przedstawić pewne opcje ogólnokulturowe, znamienne dla końca XX wieku, które mogą wpływać modyfikująco na przyszłą postać religii. Mogą, choć nie muszą, zawsze jednak same w sobie stanowić zagadnienie bardzo ważne dla każdego człowieka.

Za punkt wyjścia niniejszej analizy niech posłużą dwie tezy postawione w przeszłości: jedna na temat natury człowieka, druga sformułowana pod adresem nadchodzącego czasu i dotycząca religijnego wymiaru XXI wieku. Pierwszą wyraził pod koniec II wieku Tertulian w piśmie *Apologeticus*¹, wołając: „*O testimonium animae naturaliter christianae!*” Ta znana apostrofa znalazła swoje rozwinięcie w dziełku *De testimonio animae*², gdzie Tertulian twierdzi, że dusza ludzka ze swej natury zwrócona jest ku Bogu: *anima humana naturaliter religiosa est*³. Odpowiedzi na drugie pytanie niech przyświeca prognoza Karla Rahnera: „wiek XXI będzie wiekiem mistyki”. Wydaje się, że wypowiedź wielkiego wizjonera i teologa katolickiego, jakim był Rahner, stanowi pewną wersję znanego sformułowania André Malraux: „wiek XXI albo będzie chrześcijański, albo go w ogóle nie będzie”. Jest to jednak wersja znacznie złagodzona, bo nie zawiera groźnej alternatywy, a wskazuje nadto na pewną podstawową charakterystykę religii, jaką jest nstawienie mistyczne, a zatem angażujące całego człowieka i bez reszty.

2. Teza Tertuliana zastosowana do religii i religijności sytuuje je bardzo głęboko w ludzkiej naturze i czyni z nich nieusuwalny wyznacznik człowieczeństwa. Wydaje się, że została ona dostatecznie zweryfikowana (sfalsyfikowana) przez współczesne formy ateizmu, które w większości rodzą się z oświeceniowej wizji człowieka. To właśnie wiek XX pokazał, że ateizm może przybrać formy quasireligii, a niektóre z jego postaci (np. ateizm wojujący) przyjmują wszystkie cechy postawy religijnej; można bowiem być religijnym deklaratywnie nie uznając istnienia Boga. Samo zaś istnienie ateizmu we wszystkich jego postaciach (zwłasz-

¹ PL 1, 257 (305), nn.

² PL 1, 608 (681), nn.

³ Por. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 378.

cza tzw. ateizmu proletariackiego) paradoksalnie potwierdza tylko niezwykłą trwałość idei Boga, a także zastanawiający opór, jaki przeciwstawia ona siłom chcącym ją zniszczyć⁴. Właśnie ta oporność idei stanowi sedno problemu, gdyż jest faktem, który domaga się wyjaśnienia⁵. Nie chodzi tutaj jedynie o trwałość samej idei Boga, lecz także trwałość religijności jako postawy, która w skrajnych warunkach, na przykład w przypadku „spopielenia” prawdziwej religii, przeistacza się w wulgaryzm „świeckiej obrzędowości” lub naiwny zabobon. Pomijając prymitywizm tych postaw, trzeba przecież przyznać, że są one przejawami postawy religijnej, która – nie mogąc inaczej wyrazić się – sięga po zachowania trywialne. Otóż właśnie taka niezbywalność religijności domaga się wyjaśnienia idącego w kierunku tezy Tertuliana. Na drodze analizy ludzkiej natury trzeba szukać uzasadnienia dla tych niezwykłych fenomenów.

Choć bowiem religię można opisywać w kategoriach faktu społeczno-kulturowego, na który składają się takie elementy jak: doktryna, czyli system głoszonych i uznawanych w pewnej grupie społecznej prawd dotyczących przedmiotu religii, świętości, ich relacji do świata i człowieka; dalej – skodyfikowany kult bóstw czy boskości wraz ze sposobem nawiązywania kontaktu i uświęcania się; w ślad za tym – zespół norm postępowania (moralność); i wreszcie – instytucje społeczne (kościół i wspólnoty religijne). Na pewno jednak opis socjologiczno-kulturowy nie ukaze specyfiki religii. Mnogość form zachowań religijnych, instytucji i doktryn daje możliwości różnorodnych interpretacji faktu religijnego, bo przecież można go analizować w perspektywie psychologicznej, socjologicznej, antropologiczno-kulturowej, to przecież na tej drodze nie precyzuje się jeszcze trwałych elementów ludzkiej natury, a co najwyżej jej społeczno-kulturowe przejawy.

Religia jednak w swym podstawowym wymiarze pozostaje zawsze aktem poszczególnego, indywidualnego człowieka. Akty religijne są aktami psychicznymi i jako takie podlegają interpretacji psychologicznej. Psychologia religii bada, czy i według jakich praw psychicznych dokonują się w życiu współczesnych ludzi przeżycia religijne, i o ile, pod względem charakteru psychicznego, różnią się one od przeżyć innego rodzaju. Psychologia religii opracowuje faktyczne, empiryczne stany rzeczy oraz prawidłowości ich przebiegu⁶, nie sięga zatem do poziomu ontycznych umocowań faktów religijnych. Stara się to czynić fenomenologia religii, dyscyplina tak bardzo popularna w naszym wieku. Fenomenolog religii analizuje przeży-

⁴ To właśnie chciał powiedzieć Tertulian, że nawet poganie spontanicznie wznoszą okrzyki: „Wielki Boże!”, a zatem odwołują się do kogoś, kto według nich nie istnieje (lub – w wersji współczesnej – zaciekle zwalczają przedmiot (według nich) nieistniejący).

⁵ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996, s. 143.

⁶ J. Haber, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Dresden 1929, s. 17.

cie religijne, a właściwie zawarte w nim doświadczenie religijne. Posługując się tzw. redukcją ejdetyczną i dążąc do uchwycenia istoty, sensu, który ujawnia się w tym doświadczeniu, pomija metodycznie wszystko, co wiąże się z jego faktycznością. Pomija więc jego rzeczywiste istnienie, choć go nie neguje, dokonuje tylko zabiegu *epoché*, wyciągania niejako przed nawias. Pomija także to wszystko, co wiąże się z jego uwarunkowaniem czasowo-przestrzennym i przede wszystkim to, że jest związane z konkretnym „ja”. Za pomocą redukcji ejdetycznej fenomenolog dąży jedynie do uchwycenia istoty i sensu, danego w konkretnym doświadczeniu – przeżyciu, ale która to istota nie pozostaje w żadnym związku warunkowania jej z przeżyciem określonej jednostki⁷. Wszystko dokonuje się tutaj w obrębie wyidealizowanej świadomości, w zamkniętym kręgu odrealnionego, za pomocą *epoché*, podmiotu. Odślonięte na tej drodze przeżycie religijne zawiera pewne cechy, które trwale wyróżniają je spośród innych ludzkich przeżyć. Zawsze to mianowicie będzie jakaś forma kontaktu człowieka z przedmiotem religijnym (*sacrum*, *transcendens*). Zaznacza się tutaj decydująca rola „zmysłu religijnego” (*sensus numinis*)⁸, czyli pewnego odczucia boskości. Fenomenologowie religii akcentują bierność człowieka na tym etapie; to właściwie „święte” niejako „uderza” ludzki podmiot, który pozostaje bierny. Każde przeżycie religijne zawiera w sobie odniesienie do przedmiotu, ale jest ono wpięty obecnością, potem spotkaniem, a wreszcie zjednoczeniem⁹. Na etapie spotkania następuje przejęcie aktywności przez człowieka, a polega na dostrzeżeniu wartości najwyższej *sacrum*. Zjednoczenie natomiast zawsze polega na uświadomieniu sobie więzi religijnej poprzez czyn religijny (kult, modlitwa, ofiara).

Analizy fenomenologiczne, choć niezwykle cenne i poszerzające wiedzę o fakcie religijnym, są jednak skażone kantowskim „grzechem pierworodnym” agnostycyzmu. Bóg, jako „rzecz sama w sobie”, jest przez umysł teoretyczny niepoznawalny i fenomenologia zatem – konsekwentnie – nie dokonuje racjonalnego uniesprzecznienia istnienia przedmiotu religijnego (*sacrum*). Ogranicza się tutaj do opisu, jedynie jak jest on dany w świadomości religijnej i jaka jest jego istota¹⁰. W żaden sposób nie uzasadnia faktu religii przez wskazanie na istnienie Boga, a tym samym nie ukazuje istoty religii.

Dopiero filozoficzna interpretacja faktu religijnego daje odpowiedź na pytanie: czy (ewentualnie – dlaczego?) człowiek jest bytem religijnym (*homo religiosus*)

⁷ M. Jaworski, *Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 67.

⁸ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 141-142.

⁹ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 401.

¹⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 109.

oraz – jeśli tak jest – czy jest to cecha nieusuwalna spośród właściwości specyficznie ludzkich? W tej perspektywie religia zawsze stanowi odniesienie czy relację do Transcendensu (różnie zresztą rozumianego: Bóg, *sacrum*, *numinosum*), który w jakiś sposób dopełnia życie ludzkie, egzystencję człowieka. Tę podstawową cechą religii wspianiale ukazują liczne opisy fenomenologiczne; trzeba wszakże, idąc głębiej, na drodze analiz metafizycznych określić przedmiot relacji religijnej (Bóg), podmiot (człowiek) i podstawę tejże relacji oraz jej charakter. Dopiero wtedy ukazuje się bytowy, ontyczny fundament religii.

Czy zatem istnienie Boga jest oczywistością i czego właściwie doświadcza człowiek w przeżyciu religijnym? Fakt istnienia wielu bytów zmiennych, ewoluujących, powiązanych z innymi bytami różnymi relacjami, a zachowujących swą odrębność bytową, generalnie fakt istnienia bytów niekoniecznych wskazuje na ich pochodność od bytu absolutnego, który jest bytem osobowym, skoro stwarza poprzez poznanie, według jakiegoś „planu” i w sposób wolny. Nasze faktyczne ludzkie istnienie oraz istnienie całego świata, będącego zbiorem bytów niekoniecznych, byłoby niezrozumiałe, wręcz absurdalne, bez istnienia Boga – absolutu istnienia – wolnej i kochającej Osoby¹¹. Istnienie Boga nie ma więc charakteru bezpośredniej oczywistości (w sensie współczesnej teorii nauki), ale jest stwierdzalne na drodze poznawczej, która biorąc za punkt wyjścia doświadczenie jakiegokolwiek przygodnego bytu (realnie istniejącego), dokonuje redukcji metafizycznej, by wyłonić rację jego bytowania¹².

Metafizyczne zatem wyjaśnienie świata realnie istniejącego wskazuje na to, że my sami, wszystko wokół nas, cały świat w swojej najgłębszej strukturze jest powiązany koniecznymi, bytowymi relacjami z Bogiem. Istnieje realna, aktualna i najbardziej wewnętrzna, bo wchodząca w samą strukturę ontyczną, więź między światem a Bogiem, który jest źródłem wszelkiego życia – istnienia. Wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w Bogu, czyli wszystko, co jest, jest pochodne od Niego. Można więc powiedzieć, że człowiek i wszystko, co istnieje, jest powiązane właśnie poprzez sam akt istnienia z Bogiem¹³. Ten właśnie fakt stanowi naturalny, ontyczny fundament religii, jej bytowe uzasadnienie od strony przedmiotu re-

¹¹ Por. też, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 210.

¹² Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 42 -52. E. Gilson nawet radykalizuje tę tezę twierdząc, że postawa afirmacji Boga jest naturalną postawą człowieka. Myśl o Bogu rodzi się spontanicznie w kontakcie ze światem i swoim istnieniem. Człowiek jest zatem w naturalny sposób *homo religiosus*. W tym kontekście ateizm jawi się nie tylko jako postawa trudna do racjonalnej obrony, ale przede wszystkim jako postawa nienaturalna. Por. E. Gilson, *Bóg i ateizm*, dz. cyt., s. 115-116 i następn.

¹³ Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, dz. cyt., s. 25. Na ten temat zob. tej samej autorki: *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

lacji religijnej – Boga. Wynika także z tego, że tylko religia rozumiana jako relacja międzypersonalna (osoba ludzka – Osoba Boga) stanowi dla człowieka odpowiedni rodzaj religii.

Od strony podmiotu relacji religijnej (człowieka), tezę tę potwierdza wynik analizy bytu ludzkiego, która ukazuje jego przygodny charakter. Owa „kruchość” i niekonieczność bytowa człowieka skłania go do poszukiwania dopełnienia „mocną”, trwającą zawsze Osobą. Człowiek bowiem doświadczając boleśnie swej „niewystarczalności” jest całym sobą skierowany ku innym osobom, ku „drugiemu”. Niewystarczalność bytowa każe mu ciągle szukać możliwości samospelnienia się, zrealizowania siebie, co nie może dokonać się poza kontekstem międzypersonalnym, a zatem poza kontekstem religijnym ostatecznie¹⁴. Człowiek staje się osobą, która poprzez odpowiednie czyny tworzy się, która na obecnym etapie życia nigdy nie jest gotowa, „dokończona”, definitywnie spełniona. Droga tej samorealizacji wiedzie poprzez poznanie, miłość i wolność. To w płaszczyźnie prawdy, dobra i piękna człowiek transcenduje siebie. Ale w tej perspektywie jego „pojemność”, zdolność do spełniania się jest nieograniczona, jest on właściwie nastawiony na absolutną Prawdę, Dobro i Piękno, tylko zatem Osoba Doskonała – Bóg może skutecznie człowieka nasycić. Nieskończona *capacitas* osoby ludzkiej, sięgająca aż do poziomu Nieskończoności Boga, jest także nieusuwalną cechą naturalną bytu ludzkiego, która stanowi bytową rację dostateczną religii jako zjawiska.

Już teraz można zdefiniować religię jako realną i dynamiczną relację osobową człowieka do rzeczywistości transcendentnej – do osobowo rozumianego Absolutu, od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu i działaniu i który jest ostatecznym celem nadającym sens życiu ludzkiemu¹⁵. Na takim tle pytanie o charakter relacji religijnej może już pełnić rolę tylko uzupełniająca tok rozumowania, ale odpowiedź na to pytanie rozwikła naczelne zagadnienie: czy religia należy do „bycia” człowiekiem? Innymi słowy: czy aby być człowiekiem w pełni, trzeba być religijnym? Klasycy odpowiadają, że relacja religijna ma charakter – po pierwsze – egzystencjalny, czyli jest sposobem istnienia człowieka, i to sposobem wpisanym w strukturę bytu osobowego; po drugie – jest ona międzypersonalna, a zatem dokonuje się pomiędzy realnie istniejącymi „ja” i „Ty”; po trzecie – jest niezwykle dynamiczna, skoro zakłada możliwość „bycia ku Bogu”, jej dynamizm nie zna właściwie żadnych ograniczeń; w związku z tym jest „zwrotna”, to znaczy, że akty religijne – choć skierowane ku Bogu – zostawiają „nieprzechodni” skutek w ludzkim podmiocie, doskonaląc go; a wreszcie (i to jest najważniejsze) jest konieczna, i to w sensie ontycznym, to znaczy, że konstytuuje ludzką bytowość w znaczeniu

¹⁴Zob. na ten temat: J. Czarny, *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości*, Wrocław 1994, s. 104 -115.

¹⁵Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, dz. cyt., s. 32.

„stawania się”. Na tej właśnie zasadzie można człowieka określić jako istotę religijną, a społeczeństwo zaś bez religii jest w ogóle nie do pomyślenia¹⁶.

Religia zatem w sposób naturalny należy do „bycia” człowiekiem (osobą), tak dalece, że można sobie wyobrazić jedynie dwie możliwości zaniku religii. Pierwsza może się zrealizować wówczas, gdy człowiek zmieni swe naturalne, istotowe cechy, gdy na przykład usunie ze swego bytowania element przygodności i „kruchości”. Oznaczałoby to, że praktycznie z życia ludzkiego znikną choroba, cierpienie, śmierć, tęsknota za doskonałością i szczęściem. Niestety, ta możliwość, choć kusząca, jest wręcz absurdalna – człowiek, nawet na drodze najwyższego wysiłku i najwspanialszego rozwoju, nie może usunąć swych ograniczeń bytowych. Inna sprawa, że może to uczynić Bóg, i ten fakt właśnie jest powodem i celem religii. Druga możliwość zaniku religii zakłada opcję znacznie realniejszą, ale i groźniejszą niż absurd. Religia mianowicie mogłaby być usunięta z życia ludzkiego pod warunkiem, że człowiek nie zechce już dłużej być człowiekiem (osobą). Byłby to jednak świat totalnej katastrofy, która musiałaby ostatecznie polegać na redukcji człowieczeństwa do poziomu bestialstwa. Ewentualność ta, mimo wszystko, wydaje się być nie do zrealizowania, bowiem ontyczne determinanty człowieczeństwa chronią je przed osunięciem się do poziomu zwierzęcia. Chyba że tak miałby wyglądać koniec (ludzkiego) świata... Religia bowiem będzie tak długo, jak długo będzie człowiek.

3. Co innego przyszła postać religii. W tym wymiarze przyszłość religii jest w pewnym stopniu uzależniona od wektorów rozwoju czy aktualnego kształtu kultury. Wpływ pewnych nurtów intelektualnych na postać religii jest bardzo dobrze opisany przede wszystkim w perspektywie historycznej, ale skutki wzajemnych interakcji, jakie zachodzą pomiędzy kulturą a jej częścią – religią, nie zawsze dają się przewidzieć, zwłaszcza, że ingerują w ten proces zjawiska tak peryferyjne w stosunku do naszego zagadnienia, jak moda, czy koniunktura polityczna. Najbardziej wszakże postać religii kształtuje aktualny klimat intelektualny, a w dzisiejszej dobie jest to zespół cech składających się na postawę nowożytną, przepoczwarczającą się w postmodernizm. Co generalnie charakteryzuje taką postawę myślową?

Zgodnie z własną nazwą, postmodernizm jest tym, co następuje „po” modernizmie, a zaistniał ten prąd w drugiej połowie XX wieku. Czym był (jest?) wobec

¹⁶ U. Berner, *Religia*, tłum. A. Bronk, [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 339. Tę samą prawdę zdaje się wyrażać E. Fromm pisząc, że „nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii”. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1968, s. 134. Fromm wszakże – podobnie jak Freud i Jung – nie tylko pomija kwestię realnego istnienia Boga, ale istnienie to neguje. Jest to specyfika psychologicznych koncepcji religii. Por. J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991, s. 20.

tego modernizm? Uważa się powszechnie, że ideologia moderny bierze swój początek w Renesansie, wykształca się w Oświeceniu, by dalej dominować jako postawa pozytywistyczna i neopoztywistyczna aż do „krachu” projektu modernistycznego¹⁷. Za ojca epoki nowożytnej (zwłaszcza filozofii) uważa się Kartezjusza i modernizm oznacza w kulturze to wszystko, co ma swe źródło w kartezjanizmie i po nim się wydarzyło. Epoka ta naznaczona więc była kultem rozumu, racjonalizmem i naiwną skądinąd wiarą w całkowitą możliwość racjonalnej interpretacji *universum*. Dlatego ucieleśnieniem postmodernistycznej krytyki nowożytności jest hasło antykartezjanizmu: odrzucenia poglądów Kartezjusza oraz tego wszystkiego, co uważa się za wyraz postawy kartezjańskiej w kulturze i filozofii, zwłaszcza subiektywności i racjonalności. Ale przekonani, że leżąca u podstaw filozofii nowożytnej epistemologiczna dychotomia podmiot – przedmiot jest fałszywa, postmoderniści odrzucają także związaną z nią koncepcję obiektywizmu, to znaczy wiarę w istnienie autonomicznego podmiotu poznania i obiektywnego świata samego w sobie, będącego przedmiotem poznania. Według nich, poznając nie mamy nigdy do czynienia z obiektywnymi prawdami, lecz z idealizującymi interpretacjami i twórczymi gramami językowymi. Zatem prawda obiektywna nie istnieje, gdyż „prawda jest tylko nazwą własności, którą dzieli twierdzenia prawdziwe”¹⁸, dodajmy: to jest wszystko, jakie człowiek chce wypowiedzieć. Właśnie „chce” wypowiedzieć! Postmoderniści nie głoszą zatem oświeceniowego hasła: „Miej odwagę używać rozumu”, lecz postnowożytne: „Miej odwagę być wolnym”. Stąd bierze się koncepcja człowieka podkreślająca skrajnie pojętą wolność (indywidualizm), postulująca tolerancję wobec odmiennych twierdzeń i zachowań: jedyną granicą mojej własnej wolności jest wolność drugiego człowieka. Nadto filozofii (?) postmodernistycznej zarzuca się agnostycyzm, relatywizm i sceptycyzm¹⁹, przy czym postawy te nie biorą się z owego *post-*, lecz raczej źródłowo zawierają się w modernizmie. W ogóle kulturowe i filozoficzne zjawisko postmodernizmu ma wiele twarzy i dlatego wymyka się łatwej, jednoznacznej i uogólniającej ocenie, także z powodu jego bliskości i aktualności, co uniemożliwia zachowanie potrzebnego dystansu. Swym powszechnym, a zarazem utopijnym programem odmitologizowania, postmodernizm sięga do krytycznej tradycji Oświecenia (mimo że się od niej odżegnuje), tylko jeszcze bardziej radykalnie poddając krytyce, dekonstrukcji i destrukcji również wartości uznawane przez Oświecenie. W pewnym sensie jest także kontynuacją nietzscheanizmu, przenosząc jedynie naturalizm, „wolę mocy”

¹⁷ H. Kiereś, *Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*, w: *Człowiek w kulturze*. Pismo poświęcone filozofii i kulturze, t. XI, red. nac. P. Jaroszyński, Lublin 1998, s. 243.

¹⁸ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, (Essays: 1972-1980), Minneapolis 1982, s. XIV.

¹⁹ Dodaje się także irracjonalizm, ale ten jest skrajną reakcją na nowożytny racjonalizm i jako taki stanowi pierwotny, własny „dorobek” postmodernizmu.

i dekonstrukcję na grunt teoriopoznawczy²⁰. Wyrazem destrukcyjnej postawy postmodernistów są wypowiedzane, w nawiązaniu do Nietzschego, hasła końca i śmierci²¹ podstawowych wartości kultury zachodniej: Boga i religii, człowieka (podmiotu, humanizmu), filozofii (zwłaszcza metafizyki) nauki, racjonalności, absolutnie pojętej prawdy i pewności poznania.

Pod hasłami postmodernizmu przebiega desakralizacja (*profanum* przed *sacrum*) i dechrystianizacja świata ponowoczesnego, próbującego obywać się bez Boga i religii. Ze szczególnym sprzeciwem postmodernistów spotyka się chrześcijaństwo, gdyż w nim widzą oni główną ostoję zwalczanego fundamentalizmu i konserwatyizmu. Sytuacja religii, zredukowanej do sfery obrzędowości, jest w ponowoczesnym świecie złożona: z jednej strony, przesuwa się ją ze sfery życia społecznego do prywatnej, argumentując na przykład, że nie ma ona w sprawach doczesnych (społecznych) prawa głosu i bycia, z drugiej strony, uważa się jej nakazy i zakazy w sferze osobistej za nieuprawnioną, bo niewolącą ingerencję w sprawy sumienia. Bóg postmodernistów nie jest starotestamentowym groźnym Jahwe ani Bogiem rozumu, lecz Bogiem miłości, przyjaznym Ojcem (dla feministek również Matką), wyrozumiałym dla ludzkich grzechów i słabości²². Nie chodzi nawet o to, by był miłosierny i przebaczący, musi być aż „znieprawiony”, to znaczy musi zgodzić się na ludzką nieprawość i nie może postępowania człowieka postrzegać w kontekście moralnym. Nurt ten bowiem charakteryzuje odrzucenie – w imię ludzkiego prawa do indywidualności i niczym nieskrępowanej wolności – trwałych zasad i norm postępowania ludzkiego. Zdaniem chociażby Z. Baumana, nie istnieją żadne obiektywne wartości mogące stanowić wzorzec czy tym bardziej kryterium oceny ludzkich działań²³.

Paradoksalnie, odchodzeniu od instytucjonalnej religii towarzyszy widoczny wzrost religijności i zainteresowanie sprawami religii na całym świecie. Zainteresowanie religią, podobnie jak filozofią, pojawiało się w kulturze zachodniej zwykle w okresach kryzysu: załamania i upadku panujących ideologii i stylów życia oraz pojawiania się nowych. W boleśnie przeżywanej próżni ideologicznej dokonuje się obserwowany „powrót religii” czy raczej religijności, transcendencji, *sa-*

²⁰ Znamienna pod tym względem jest wypowiedź Baumana: „Prawo do odróżniania się jest jedyną zasadą uniwersalną, jaka nie podlega przetargom”. Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli jak współżyć z wieloznacznością*, „Odra”, 1994, nr 10, s. 35. Nieco sarkastycznie można wyrazić nadzieję, że po dekonstrukcji dobra (Nietzsche), piękna (pop-art) i prawdy (postmodernizm), nie ma już czego dekonstruować wśród wartości i będzie można odbić się od dna, czyli zdekonstruować dekonstrukcjonizm.

²¹ Przykładowo choćby: P. K. Feyerabend głosi koniec metody (naukowej), S. Hawking – koniec fizyki, a F. Fukuyama – koniec historii.

²² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 92.

²³ I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 142.

crum. Często jest to religijność bezrefleksyjna, polegająca na zainteresowaniu zjawiskami parapsychologicznymi i „dziwnymi”. Można być religijnym, nie mając idei Boga. Niezbywalna, jak widać, potrzeba *sacrum* przenosi się z osobowego boga na inne sfery życia publicznego i prywatnego. Substytutem doświadczenia religijnego i obrzędu religijnego staje się orgiastyczny taniec w dyskotecie, a przeżycia mistycznego – odurzenie narkotyczne. Powstają ciągle nowe sekty, tworzą się pozaformalne ruchy religijne i parareligijne (satanizm, kabała, neopoganizm), następuje osobliwe wymieszanie i połączenie elementów wierzeń chrześcijańskich, gnostycznych, paranaukowych i myśli wschodniej (zenizm)²⁴. Postmodernistyczny świat wyróżnia też trudne do jednoznacznego zakwalifikowania („Proteusowe oblicze!”) quasireligijne zjawisko, zwane zbiorczo *new age*, synkretyczne, (neo)gnostyczne wymieszanie elementów różnych kultur, religii, światopoglądów, filozofii i nauki²⁵.

O ile zatem schyłek nowożytności charakteryzowały takie zjawiska, jak krytycyzm w wyborze wiary, fragmentaryczność identyfikacji z chrześcijaństwem tradycyjnym czy kryzys autorytetów generujący problemy z posłuszeństwem wierze (te fenomeny zostały dostrzeżone przez Sobór Watykański II), o tyle u progu ponowoczesności ten wolny obszar krytyki próbują zagospodarować sekty i nowe ruchy parareligijne. Bardzo istotne jest tutaj, wspólne dla postmodernistów i ruchów sekciarskich, zakwestionowanie możliwości poznawczych rozumu w zakresie prawdy obiektywnej. Konsekwencją tego jest charakterystyczny kult pluralizmu religijnego, ostatecznie definiującego się w irenizmie²⁶. W dobie narastającego poczucia alienacji i samotności dokonuje się promocja deklarowanych ofert ze strony sekt, ofert wyrażanych skrótowo w takich hasłach, jak: przynależność, miłość, wspólnota. Oczywiście, dzieje się tak bez usiłowania wprowadzania jakichkolwiek demarkacji dogmatycznych, bo te są jednoznacznie uważane za fundamentalistyczne, a nawet faszystowskie.

Czy taka postać religii (religijności) ma stać się dominującą w XXI wieku? Być może, chociaż z całą pewnością nie postacją powszechnie obowiązującą. A nawet wcale nie musi... Zależy to choćby od skali utrwalenia transmisyjnej roli środków masowego przekazu i innych czynników przekazywania myśli. Świat religijności postmodernistycznej (jak i sam postmodernizm) jest bowiem światem wirtualnym, a zatem sztucznym, nie mającym nic wspólnego z realną rzeczywistością. Może być tylko utrzymywany przy życiu przez mass media, te wszakże nie mogą bez

²⁴ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, art. cyt., s. 92 – 93.

²⁵ Zob. na ten temat: J. Czarny, *Gnoza wczoraj i dziś. Refleksje na temat iluzji zbawienia*, w: *Gdzie szukać zbawienia?*, red. I. Dec, Wrocław 1994, s. 53-59.

²⁶ Por. P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos”, 1996, nr 33-34, s. 165.

groźby zniszczenia ludzkiej natury przekraczać granic zdrowego rozsądku. Póki co, czynią to... Postmodernistyczny świat jest przede wszystkim światem środowisk akademickich i artystycznych, a świadomość potoczna na szczęście nie zawsze nadąża za awangardowymi poglądami, wierząc nadal w dyskredytowane hasła prawdy, racjonalności, postępu, odpowiedzialności i godności człowieka. Na straży zatem prawdy obiektywnej stoi zdrowy rozsądek, który jeszcze nie został obalony przez publikatory gorliwie propagujące wzorce postmoderny, które, paradoksalnie, polegają na braku wzorców (kulturowych). Nadzieja zatem tkwi w zdrowym rozsądku szarego człowieka, którego zawsze cechował obiektywizm i realizm.

Ale i filozofia oczekuje na punkt zwrotny, skoro postmodernizm już ogłosił jej koniec²⁷. Porównanie obecnej postmoderny z czasem sofistyki parmenidejskiej stało się już banałem, przy czym sofistykę uważa się za chory epizod w historii refleksji filozoficznej (pamięta się oczywiście o zdobyczach samego Parmenidesa na gruncie ogólnej teorii bytu). Podstawę porównania stanowi tutaj subiektywizm i relatywizm, które rodzą wstręt do jakiegokolwiek realizmu; także – konsekwentnie – stanowisko w kwestii prawdy musi i w jednym, i w drugim przypadku przyjąć postać jakiegoś konwencjonalizmu. Na tle tego niepokojącego porównania rozległ się w trakcie trwania VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu (w 1995 roku) znamieny głos tej treści: „Czekamy na Sokratesa!”²⁸ Uważa się bowiem, że – wbrew żywionym przez wielu nadziejom – postmodernizm niczego nie uzdrowi, a jedynie pogłębi kryzys duchowy i w inny sposób pomnoży krwawe żniwo modernizmu. Jediną alternatywą dla człowieka jest powrót do personalizmu i kultury klasycznej, zapoczątkowanej przez Sokratesa²⁹. Kluczowe znaczenie posiada tutaj klasyczna definicja prawdy, bowiem prawda zawsze zachowuje swoją wartość³⁰.

Ten właśnie aspekt zawiera w swoich licznych wypowiedziach na temat religii Jan Paweł II, przez wielu uznany za Sokratesa naszych czasów. Uważa on, iż to „nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań, i skupiła się na poznaniu ludzkim. [...] Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość”³¹. Najbardziej spektakularnym owocem kryzysu prawdy jest kryzys mo-

²⁷ Zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, art. cyt., s. 91.

²⁸ Działalność filozoficzna Sokratesa była w całości wymierzona przeciwko sofistom.

²⁹ Por. H. Kiereś, *Kultura klasyczna wobec postmodernizmu*, art. cyt., s. 249-250.

³⁰ Por. A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 159.

³¹ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, nr 5.

ralny, bowiem „wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej natury ludzkiej”³².

Otóż wydaje się, że dalej już pójść nie można. Po dekonstrukcji dobra, dokonanej przez Nietzschego, i dekonstrukcji prawdy, będącej sztandarowym projektem postmodernistów, właściwie już nic nas nie powinno czekać. W skrajnej wersji dekonstrukcjonizm postmodernizmu jest bowiem nurtem negatywnym, pesymistycznym, wręcz nihilistycznym, bez wizji przyszłości; jest niewiarą, że jest na czym budować kulturę ludzką. Jako rodzaj laickiego millenaryzmu czy katastrofizmu, wyrasta z przeświadczenia, że ludzkość znalazła się w czasach ostatecznych.

Tymczasem nie! To myśl ludzka (i to tylko w warstwie elitarystycznej) doprowadziła się do ostateczności. Pewien patologiczny rys zaprzeczania zdrowemu rozsądkowi (w postaci uznania prawdy obiektywnej) zaowocował pułapką, zda się, bez wyjścia. Jest to także tylko pozór niemocy przekroczenia granic zaczerpniętych przez „mistrzów podejrzeń”. Na tym bowiem tle Papież mówi o tym, że „stajemy się świadkami znamienitego powrotu do metafizyki (filozofia bytu) poprzez integralną antropologię. Nie można pomyśleć człowieka bez tego odniesienia do Boga, które jest dla niego konstytutywne”³³. Jest bardzo znaczące to, że droga powrotu wiedzie właśnie przez antropologię integralną, w obrębie której na nowo odkrywa się cała, realistyczna konstytucja człowieka, wraz z jego naturalnym odniesieniem do Absolutu. Bierze się to stąd, że chrześcijańska tradycja duchowa zwykle doceniała intelektualną dyscyplinę i jej sprzyjała. Racjonalizm europejski, zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim, był traktowany jako ważny środek, który przyczynia się do zdobywania prawdy³⁴. Właśnie dlatego możemy, wraz z Janem Pawłem II, prognozować „nową wiosnę życia chrześcijańskiego”³⁵. Prawda o człowieku jest bowiem właśnie taka: „religia, która ma swój początek w Jezusie Chrystusie, jest religią chwały, jest istnieniem w nowości życia ku chwale majestatu Boga. Całe stworzenie, w szczególności zaś człowiek (*vivens homo*) jest epifanią chwały Bożej, powołanym do pełni życia w Bogu”³⁶.

Dlatego teraz dopiero można sformułować konkluzję w postaci zdania, że jedynie obiektywizm może nas uratować. Konkluzja ta dotyczy nie tylko ewentualnej przyszłej postaci religii, lecz całości ludzkiej kultury. Można ją ukazać w postaci

³² Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, nr 32.

³³ Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin 1994, s. 46.

³⁴ A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, art. cyt., s. 155.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Tertio millennio adveniente*, nr 18.

³⁶ Tamże, nr 6.

alternatyw: albo wrócimy na łono zdroworozsądkowego realizmu, albo, po przełomie tysiącleci, z niejakim kacem intelektualnym stwierdzimy, że świat zewnętrzny nadal istnieje w swej obiektywnej postaci; albo wrócimy do jedynej prawdy obiektywnej, albo pogrążymy się w totalnym, wiodącym donikąd, pastiszu rzeczywistości; albo wrócimy do klasycznej filozofii sokratejskiej, albo będziemy się epatować co bardziej paradoksalnymi stwierdzeniami; albo przejdziemy przez drzwi mądrości, albo staniemy przed przez nas zbudowaną ścianą idiotyzmu; albo człowieczeństwo będzie trwało dalej, albo się skończy; albo wiek XXI będzie czasem mistyki, albo go nie będzie wcale. *Tertium non datur...*