

Henryk Seweryniak

Doświadczenie u źródeł religii

Studia Theologica Varsaviensia 34/2, 29-49

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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. HENRYK SEWERYNIAK

DOŚWIADCZENIE U ŹRÓDEŁ RELIGII

Treść: Wstęp; Próba I. Prapoczątki – religia strachu i ignorancji; Próba II. Nurt psychologizujący: „projekcja” jako źródło religii; Próba III. Socjologizm: religia z ludzkiego „my”; Próba IV. Darwinizm w badaniach genezy religii; V. Wobec enigmy; Wnioski.

WSTĘP

Skąd bierze się to, że człowiek dostrzega symbolizm otaczającego go kosmosu? Dlaczego splata świat i życie w jedność stworzenia i zbawienia? Jak to się dzieje, że potrafi pojmować swoje życie jako święty dar? Dlaczego przeżywa czas nie tylko na sposób codzienny, ale także jako święto – *adventus* lub *kairos*? Skąd bierze się w nas przecucie tajemniczości istnienia, zdolność wsłuchania w słowo proroka i poety, świadomość grzeszności, pragnienie oczyszczenia i poszukiwanie wspólnoty wierzących?

Jedni odpowiadają: źródłem tych doświadczeń jest otwartość człowieka, jego samotranscendencja ku pełni istnienia – *anthropos* to przecież „spoglądający, zwrócony ku górze”. Inni twierdzą: nie, religia jest tworem wyrosłym z ludzkiego samooszukiwania, iluzji, strachu przed trudem i dramataми życia.

Pogłębiona refleksja nad genezą religii została wywołana właśnie przez tych drugich, XVIII- i XIX wiecznych „naturalistów”. Do tego czasu ludzie żyjący w konkretnych religiach czy wyznaniach utożsamiali ich genezę z imionami wielkich twórców bądź reformatorów (Chrystus, Mahomet, Budda itp.). Być chrześcijaninem oznaczało od początku wejście w synowski związek z Bogiem; z Bogiem, który darował się nam w Chrystusie. Za muzułmanina uznawano i uznaje się tego, kto na wzór proroka oddaje się całkowicie jednemu Bogu. Dopiero, gdy europejscy „mistrzowie podejrzania” zaczęli tworzyć program budowy „lepszego świata” bez religii, a potem rozciągnęli na rzeczywistość religijną ewolucjonizm Ch. Darwina czy H. Spencera, wtedy również „konsekwentnie” człowiekowi odmówiono wszelkiej „naturalnej” otwartości na Boga, religie historyczne oceniono jako mało znaczące, zaś ich założycieli uznano za postacie mityczne, a w najlepszym wypadku za mające nikły związek

z narodzinami i rozwojem religii. Teraz trzeba było tylko pokazać, jakie mechanizmy psychologiczne czy socjologiczne religię wywołały, a jakie przyczyniają się do jej przekazywania. Pomysłów i prób nie brakowało. W tekście zostaną omówione i poddane krytyce najważniejsze z nich. Na koniec podejmiemy refleksję nad sensem terminu *homo religiosus* we współczesnej religii¹.

PRÓBA I. PRAPOCZĄTKI – RELIGIA STRACHU I IGNORANCJI

Rzecznicy oświeceniowej „genetyki religii” stawiali sobie przede wszystkim pytanie: Jak zrodziła się religia u ludzi pierwotnych? W ich przekonaniu czerpie ona swe źródła z nieznanymi sił przyrody i z lęku przed nimi. Prymitywny jaskiniowiec miał doświadczać ciągłych zagrożeń ze strony burz, powodzi, pożarów i dzikich zwierząt. Nie umiejąc bronić się, przeżywał w ich obliczu bezradność i strach. Stopniowo zaczął przypisywać tym zjawiskom moc Boską, a później personifikować je i obłaskawiać przez modlitwę i ofiary. Zatem ignorancja i lęk, pobudzane przez wykorzystujących je do własnych celów kapłanów, miałyby stać u źródeł politeizmu – pierwotnej formy religii.

W hipotezach tego typu dostrzega się ukryte założenie, że raz zrodzona „iluzja religijna” była przekazywana dalej jak jakieś zakażenie. Badaczy oświeceniowych fascynowały pierwsze wielkie odkrycia ludów żyjących z dala od centrów cywilizowanych oraz wiara w postęp techniczny i nieograniczone możliwości rozumu. Był to naiwny racjonalizm i scjentyzm wyrażający się m.in. w przekonaniu, że gdy ludzkość zapanuje nad naturą, religia umrze śmiercią „naturalną”. Dał mu wyraz E. R e n a n, pisząc w 1848 r.: „*Co do mnie, znam tylko jeden rezultat nauki. Jest nim rozwikłanie enigmy, definitywne określenie istoty rzeczy, wyjaśnienie człowiekowi jego samego, danie mu (...) klucza, który dotąd dawały mu religie, a którego nie może on już akceptować*”². Na tym też tle marksizm stworzył hybrydę światopoglądu naukowego, a w szkolnictwie typu liberalnego propagowano przekonanie, że nauka może wszystko wyjaśnić, a także wiarę w nieograniczony postęp i skrajnie laickie ideały wychowawcze.

¹ Literatura na poruszane w tekście tematy jest ogromnie bogata. Ponieważ artykuł ma charakter syntetyzujący, odwołujemy się tylko do pozycji najważniejszych lub cytowanych wprost.

² E. R e n a n, *L'avenir de la science*, Paris 1848, s. 23.

W opisaney próbie mamy do czynienia z pomieszaniem wielu pomysłów, obserwacji i fantazji. Człowiek istotnie w zetknięciu z przyrodą może przeżywać własną niewystarczalność i w konsekwencji trwogę, ale wcale nie musi to oznaczać „produkcji bogów”. Zetknięcie z naturą wywołuje nie tylko uczucia strachu czy bezradności. Całkiem zasadnie można także pytać: Dlaczego spotkanie z pięknem lub harmonią przyrody każe nam kierować wzrok poza naturę i kontemplować Boga?

Ale bojaźń, trwoga i pragnienie ochrony istotnie odgrywają ważną rolę w religijności. Czy oznacza to jednak, że ich przedmiot nie istnieje? Czy ich rola jest zawsze negatywna? A jeśli uczucia te rejestrują skończoność tego, co doświadczamy zmysłami, i ukierunkowanie natury ludzkiej na Rzeczywistość, która nas spełnia, „w której żyjemy, poruszamy się, jesteśmy”? Sami niewierzący z odzieniem ironii powtarzają: „Jak trwoga, to do Boga”. W ten sposób, nie wprost, przyznają, że przeżycie niewystarczalności i zagrożeń egzystencjalnych może prowadzić do odnowienia relacji z Bogiem, która pośród codziennego biegu życia została osłabiona. Trwoga jest więc raczej bodźcem do ponownego zwrócenia się ku Bogu, niż przyczyną Jego „wymyślenia”.

Nadto religia, także w swoich postaciach najbardziej pierwotnych, wyraża się w ogromnej gamie uczuć – nie tylko w strachu czy trwodze. W większości religii świat, ziemia, potomstwo, płody są doświadczane jako dar Boga. Stąd człowiek pierwotny dziękował Mu i błogosławił za życie, pożywienie itp³.

Wreszcie, dzisiaj aż nadto wiadomo, że konflikt pomiędzy naukami eksperymentalnymi a teologią pojawił się na skutek przekraczania wzajemnych kompetencji. Z jednej strony Kościół uważał, że Biblia jako księga Prawdy odpowiada na wszystkie pytania, a więc także na pytania o to, jak powstał świat, człowiek. Z tej racji uważano, że Urząd Nauczycielski ma prawo i wręcz obowiązek wydawać ostateczne werdykty w sprawie np. budowy układu planetarnego czy interpretacji zjawiska burzy. Z drugiej strony wielu naukowców, przekraczając granice metodologiczne swoich dyscyplin, wypowiadało się na temat wieczności materii, nieistnienia duszy, Boga czy wyłącznie społecznych podstaw religii.

Właściwa postawa człowieka religijnego wobec nauki nie polega na potępieniu czy strachu. Chrześcijanin traktuje ją jako ważny element czynienia sobie ziemi poddanej w pełnej odpowiedzialności wobec Stwórcy i w poczuciu współuczestnictwa w dziele stworzenia (*creatio continua*). Z kolei świadomy naukowiec to człowiek, który

³ Por. M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 153-155.

wie, że zna tylko pewien wycinek rzeczywistości i uczestniczy w „objawieniu wielkiej tajemnicy świata”. Gdyby na samym tylko eksperymencie czy naukach szczegółowych zbudować światopogląd, byłby on niezmiernie ubogi: miłości nie określają tylko zachowania płciowe, w oczach dziecka jest o wiele więcej niż tylko fosfor, potas, wapń i węgiel, a świata wartości nie da się sprowadzić do instynktów czy umów społecznych⁴.

PRÓBA II. NURT PSYCHOLOGIZUJĄCY: „PROJEKCJA” JAKO ŹRÓDŁO RELIGII

Przedstawiciele nurtu psychologizującego w wyjaśnianiu genezy religii zasadniczo nie zajmują się człowiekiem pierwotnym. Twierdzą natomiast, że źródłem religijności jest występujący u ludzi wszystkich czasów mechanizm tworzenia iluzji religijnej.

U początków tej tendencji stoi L. F e u e r b a c h (+ 1872), który reprezentował pogląd, że religia miała zrodzić się z tęsknoty człowieka za nieskończonością, pełnią sprawiedliwości i szczęścia. Owszem, ludzkość jako gatunek zrealizuje te ideały. Ale człowiek w swoim egoizmie, chcąc je mieć tutaj, teraz i dla siebie, ulega **mechanizmowi projekcji psychologicznej** – w iluzyjnym Bogu personifikuje swoje najlepsze pragnienia, przenosząc je w wymyślone zaświaty, gdzie rzekomo znajdzie wszystko, czego nie dostaje mu w ziemskim bytowaniu. *„Boska istota jest niczym innym jak ludzką istotą, albo lepiej istotą człowieka, oczyszczoną, uwolnioną od ograniczeń jednostki, zbiektywizowaną, tj. oglądaną i czczoną jako coś innego, odrębnego”* pisał Feuerbach w dziele *„Istota chrześcijaństwa”*⁵. W takim razie *„najpierw człowiek stwarza Boga na swój obraz, a dopiero potem ten właśnie Bóg stwarza na nowo człowieka na swój własny obraz”*. *„Homo homini Deus est – to właśnie jest najwyższa praktyczna zasada postępowania, punkt zwrotny dziejów świata”*. I taka jest pointa ateizmu Feuerbachowskiego.

Również Z. F r e u d (+ 1939), chociaż odwoływał się do toteizmu jako pierwotnej formy religii, dawał psychologiczne wyjaśnienie genezy religii. Trudno wchodzić dzisiaj w szczegóły jego w wielu miejscach fantastycznej „psychogenezy” religijności (zlepek obserwacji zachowań dzieci wobec zwierząt, analizy rytuałów ludów totemicznych oraz specyficznej interpretacji mitu Edypa). Twórca psychoanalizy zaobserwował, że małe dzieci najpierw lubią zwierzę-

⁴ Por. J. Życiński, *Głębia bytu*, Poznań 1988; tenże, *Ulaskawianie natury*, Kraków 1992; M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992.

⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Frankfurt 1975.

ta, a później zaczynają ich się bać. Źródłem takich zachowań ma być wrodzony „kompleks Edypa” – wykazana przez Freuda skłonność dziecka ku matce i pragnienie śmierci ojca, rywala w walce o jej miłość. Ten strach przed ojcem dziecko „projektuje” na zwierzę, symbol ojca. Ale zarazem kompleks Edypa stanowi pozostałość czegoś bardziej fundamentalnego. Świadczy o tym najbardziej pierwotna – zdaniem Freuda – forma religii: toteizm (totem – strażnik, przodek w jęz. Algokinów, Indian znad zatoki Hudson). Szczepy totemiczne uważają się za spokrewnione z danym zwierzęciem albo też za pochodzące od niego. Zwierzęcia nie wolno zabić – zakaz ten stanowi święte tabu („zakazane”, „niedotykalne” w języku Polinezyjczyków). Raz w roku dokonuje się jednak tego rytualnie, aby odnowić siłę, żywotność szczepu. Uczta totemiczna wskazuje zatem, zdaniem Freuda, że nienawiść i uwielbienie ojca jest początkiem toteizmu – totemiści odnoszą się zatem do totemu tak samo jak dzieci wobec zwierzęcia, symbolu ojca. To zaś oznacza, że u źródeł religii znajduje się pewna „stała” psychologiczna („*Totem i tabu*”, 1912)⁶.

„*Psychoanaliza wykazała* – pisał F r e u d w 1910 r. – *że w aspekcie psychologicznym Bóg nie jest nikim innym jak gloryfikowanym ojcem. Przekonujemy się o tym naocznie co dzień, obserwując, jak młodzi tracą wiarę, gdy zalamuje się autorytet ojca. W kompleksie rodzicielskim upatruję zatem korzenie potrzeb religijnych*”. Jeszcze później twórca psychoanalizy uogólnił swoją „teorię”: „*Wyobrażenia religijne nie są wyrazem doświadczenia ani rezultatem refleksji, lecz iluzją, wypełnieniem najstarszych, najsilniejszych najbardziej narzucających się życzeń człowieka (...). Jakich? Dziecięcych pragnień bezbronnego człowieka, aby obronić się przed niebezpieczeństwami życia, aby spełniła się sprawiedliwość w tym niesprawiedliwym świecie, aby przedłużyć swe życie w życiu przyszłym (...)*” (*Przyszłość pewnej iluzji*, 1927). Religia jest zatem pubertalną fazą w rozwoju ludzkości. Nieodzowne jest „wychowanie do realizmu” („*Ciąg dalszy wykładów do wprowadzenia do psychoanalizy*”, 1933).

Odpowiadając na tę próbę naturalnej „genetyki religii” stwierdzamy, że religijność danego człowieka może być wyrazem neurozy czy niedojrzałości psychicznej, ale wcale nie musi. Może być dziecięcym pragnieniem pocieszenia, ale nie musi. Może być naznaczona wpływem relacji rodzinnych, ale nie muszą być one determinujące. Feuerbach i Freud, podobnie jak inni „mistrzowie podejrzania”, dali diagnozę sytuacji patologicznej. Patologia religijności nie musi

⁶ Cytaty z dzieł Z. F r e u d a, za: H. W a l d e n f e l s, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993, s. 43-44 oraz H. K ü n g, *Existiert Gott?*, Monachium 1981, s. 299-346.

jednak przeczyć istnieniu Boga i temu, że religia posiada sobie właściwe, zdrowe korzenie. Atmosfera ufności, która przepelnia świat religii, harmonia modlitwy, piękno religijnej adoracji – pełnego czci milczenia, świętość, która przejawia się w miłosierdziu, święcie i języku liturgii, w poście i pielgrzymce, w kontemplacji i męczeństwie, w bezinteresowności tylu świadków i świętych, to zaprzeczenie iluzyjności.

P. Ricoeur pokazał, że Freudbach był ojcem europejskich „mistrzów podejrzania” (Marks, Nietzsche, Freud). Podeszli oni z ogromną podejrzliwością do religijnych i kulturowych podstaw cywilizacji europejskiej⁷. Freud, pisze Ricoeur, odkrywając istotne impulsy egzystencji w podświadomości, kompleksach i seksualności, był jej wybitnym „archeologiem”⁸. Istotnie, człowiek przełomu XIX i XX w. często spychał w podświadomość naturalne energie życia, seksualność itp. Ale tym, co przeżywa pofreudowski człowiek końca XX w. to brak poczucia sensu, utrata orientacji, pustka egzystencjalna. Przysłowiowe wręcz stały się konstatacje uczniów Freuda na ten temat. C. G. Jung (+ 1961) napisał, że wśród swoich dorosłych pacjentów nie spotkał żadnego, którego problemy nie miałyby korzeni religijnych, zaś inny uczeń Freuda – V. E. Frankl (ur. 1905 r.) twierdzi, że człowiek nie jest istotą napędzaną popędami, ale pociągana przez wartości. Jest jedynym bytem, który w ogóle stawia pytanie o sens i to nie tylko o sens niektórych faktów, ale przede wszystkim o swój własny sens. Zmierza ku czemuś, co go rzeczywiście w wartości przewyższa, co ma istotnie większe znaczenie niż jego byt – innymi słowy, egzystuje w celu, który już nie może być czymś, ale osobą przewyższającą wszystko.

PRÓBA III. SOCJOLOGIZM: RELIGIA Z LUDZKIEGO „MY”

Zdaniem przedstawicieli trzeciego nurtu życie religijne jest pochodną życia społecznego⁹. Np. T. Hobbes (+ 1679) wprowadził nie negował istnienia Absolutu, ale uważał, że nie istnieje religia objawiona. Religia wywodzi się wyłącznie z potrzeb społecznych, stanowi ważną część życia społeczno-politycznego i mu służy.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1985, s. 124-146.

⁸ Por. tenże, *De l'interprétation*, Paryż 1965.

⁹ Por. np. P. Antès, *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, w: W. Kern – H. J. Pottmeyer, – M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentalt-heologie*, Bd. 1, Freiburg 1985, s. 44-48.

Według E. Durkheima (+ 1917), twórcy socjologizmu, wszystko, co człowiek wartościowego posiada (poczucie bezpieczeństwa, cywilizacja, moralność), jest skutkiem uspołecznienia. Jedynymi towarzyszami ludzi pierwotnych w ich walce o byt były zwierzęta, które imponowały im swoją siłą, przerażały i budziły podziw dla tego wszystkiego, co osiągają życiem w stadzie. Dlatego w pewnym momencie dostrzegli oni, że dzięki własnemu uspołecznieniu otwierają przed sobą nowy świat możliwości. Ze szczególnego podziwu dla jakiegoś zwierzęcia, czasem rośliny, wybierano je jako totem – symbol plemienia. Służył on za hasło, wzór, znak wspólnoty plemiennej. Później, gdy zaczął budzić się kult przodków, totem traktowano jako miejsce zamieszkania protoplasty rodu, którym ten w sposób szczególny się opiekuje. Słowem, religia – zdaniem Durkheima – wywodzi się z potrzeby więzi społecznych, z ludzkiej „duszy społecznej”, którą symbolizuje totem wyniesiony do rangi bóstwa. Jediną stałą religijną jest tworzenie grup społecznych i społeczeństwa. Natomiast idea Boga i prawdy religijne są zawsze wypadkową uwarunkowań społecznych¹⁰.

Do grup teorii socjologicznych zalicza się również marksizm. Sprowadza on religię do szkodliwej społecznie formy alienacji. U jej źródeł tkwią społeczno-ekonomiczne uwarunkowania życia człowieka, a nie tylko – jak wcześniej uważano – oszukaństwo kapłanów czy projekcje psychologiczne. To niesprawiedliwość, ucisk społeczny i ciemnota wywołują w ludzkich głowach opary pragnień: raj, nieba i życia wiecznego. Religia stanowi więc „serce nieczułego świata”, „duszę bezdusznych stosunków”, „protest przeciw rzeczywistej nędzy”¹¹. Ale protest ten jest iluzyjny – alienuje, wyobcowuje człowieka z rzeczywistości i odciąga go od walki o przemianę tego świata. W tym sensie religia działa jak narkotyk – „opium ludu” czy, jak pisał Lenin, „duchowa gorzałka”. Krytyka źródeł religii była zatem dla marksizmu podstawą wszelkiej krytyki, a zniszczenie religii punktem wyjścia wyzwolenia człowieka.

Hipotezy socjologiczne tłumaczą genezę religii czysto funkcjonalnie. Tym samym, rzecz jasna, pomijają milczeniem sprawę ludzkiej otwartości na transcendencję oraz analizę przedmiotu tak podstawowych dla ludzkich zachowań aktów jak: wiara, nadzieja i miłość. Marks niemal nie mówi o Bogu, zaś religię redukuje do zbioru wierzeń, zachowań i obrzędów, które – w jego przekonaniu – nie są niczym innym jak tylko wyrazem fałszywej świadomości.

¹⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1968.

¹¹ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks – F. Engels – W. Lenin, *O religii*, Warszawa 1984, s. 44-45.

Ateizm stoi tu na służbie realizacji celów politycznych, a znajomość religii jest powierzchowna.

M.in. dlatego M a r k s popełnił błąd ekonomizmu – wszystkie problemy człowieka sprowadzał do problemów ekonomicznych. Tak jak nie można dokonywać takiej redukcji w sferze sensu, wartości, cierpienia i miłości, tak też nie można jej dokonać w sferze religijnej. Źródła religii tkwią głębiej. Zjawisko „głodu społeczeństw sytych” jest potwierdzeniem tego faktu. Zaś „opium ludu” (a także wielu intelektualistów) stał się komunizm.

Jeśli chodzi o toteizm D u r k h e i m a, to C. L é v i - S t r a u s s i A. G e h l e n stwierdzili, że toteizm ma niewiele wspólnego z religijnością. Totem to raczej symbol jedności społecznej. Przenosząc go na sferę religijną, D u r k h e i m dokonał zbyt daleko posuniętej ekstrapolacji. Podobnie F r e u d – na kilkaset przebadanych szczepów totemicznych tylko cztery znają ryt uczy zwierzęcia – totemu.

PRÓBA IV. DARWINIZM W BADANIACH GENEZY RELIGII

Była to znowu próba sięgnięcia w „genetyce religijnej” do początków. Różnica z próbą pierwszą polega tu jednak na tym, że mechanizm przekazywania jest inny – nie przez zakażenie, ale przez stopniowy rozwój. Za pierwszego przedstawiciela ewolucjonizmu religijnego uchodzi A. C o m t e (+ 1857). C o m t e uważał, że pozytywistyczne rozumienie świata należy do największych osiągnięć dojrzałej ludzkości. Co oznacza „rozumienie pozytywistyczne”? To, że człowiek dojrzały zajmuje się tym, co jest „dane” (łac. *positus*) – przedmiotami rzeczywistymi, a nie urojonymi, że bada rzeczy dostępne doświadczeniu, a nie tajemnice, że podejmuje kwestie pożyteczne, a unika jałowych. W tej perspektywie C o m t e wyróżnił trzy fazy rozwojowe ludzkiego poznania. W pierwszej „mitycznej”, jak ją nazywał, ludzkość tłumaczyła zjawiska, odwołując się do mocy boskich. Taką prymitywną formą religii była wiara w fetysze. W drugiej fazie, „metafizycznej” – posłużono się rzekomo abstrakcyjnymi pojęciami filozoficznymi, w trzeciej, „naukowej” – faktami i rządzącymi nimi prawami przyczynowymi. W pierwszej ludzkość rządziła się uczuciami, w drugiej intelektem. Ale zarówno intelekt, jak uczucia wytwarzają fikcje. Fikcje wytworzone przez uczucia stanowią mitologię, zaś przez intelekt – metafizykę. Mitologia i metafizyka kolejno władowały ludzkością. Dopiero po wyzwoleniu się od nich ludzkość mogła wejść w dalszą fazę rozwoju. Umożliwiła to nauka, wolna od mitologii i metafizyki.

Stwierdza ona fakty, nie tłumacząc ich ani przez duchy, ani przez abstrakcje¹².

Różne późniejsze formy ewolucjonizmu w tłumaczeniu genezy religii przyjmowały jako pierwszą, prymitywną formę religijności: fetyszyzm, animizm (**anima** – dusza, **animus** – duch), manizm (od *manes* starożymskie duchy przodków) i magizm (z pers.: *mag* – mądrość, wiedza).

Hipoteza ta została mocno nadwątlona przez werbistę W. S c h m i d t a (+ 1954), twórcę szkoły kulturowo-historycznej¹³. Na podstawie badań wierzeń i kultu tzw. ludów prakultury S c h m i d t a stwierdził, że ich religia ma charakter monoteistyczny (uściślamy: henoteistyczny). Niemal powszechnie spotyka się u nich pojęcie Istoty najwyższej. Natomiast w kulturach późniejszych nie jawi się już ono z taką wyrazistością i pewnością. Wśród imion tej Istoty najbardziej rozpowszechnione jest imię „Ojciec”, a potem: „Stwórca”, „Dawca Życia”, „Nazywający Ziemię”, „Ten w niebie”, „Dobry Stary”, „Bardzo mocny”, „Wódz”, „Czysty, Wielki Duch”, „Światło”, „Wielki Wędrowiec”, „Ten, który chodzi samotnie”, „Kolebka”, „Święty”. Ludy prakultury wyobrażają sobie często Boga jako starą osobę z długimi włosami i brodą, o postaci jaśniejszej jak słońce czy ogień. Buszmeni mówią: „Nie widzi się jej oczami, ale zna sercem”. Bóg jest wszechmocny, bez skazy, dobry. On stwarza (najczęściej z garści ziemi). Dość powszechna jest też wiara w stworzenie pary prarodziców. Wedle niektórych spośród tych ludów, Bóg początkowo zamieszkiwał ziemię, ale potem, na skutek różnie pojmowanego grzechu, odszedł. S c h e b e s t a, uczeń S c h m i d t a, opierając się na mitycznych opowiadaniach Pigmejów zrekonstruował nawet pradziej ludzkości: po stworzeniu świata Bóg zamieszkiwał z ludźmi. Nazywał ich dziećmi, a oni uważali go za ojca. Był dla nich niewidoczny, ale rozmawiał z nimi i opiekował się nimi. Puszczą stanowią raj. Ten okres szczęśliwości zakończył się jednak z winy człowieka i przeciwnika Istoty Najwyższej. Skutkiem był rozpad pierwotnej jedności Boga, ludzi, zwierząt i roślin: zwierzęta stają w opozycji do człowieka, pojawia się śmierć, Bóg odchodzi.

Celem badań S c h m i d t a była rekonstrukcja pierwotnej, wspólnej religii ludzkości i rozwiązanie problemu jej genezy. Na podstawie tych badań doszedł on do wniosku, że pierwotna religia nie mogła powstać z wiary w fetysze, duchy przodków, z toteizmu czy magii, bo

¹² Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 3, s. 18-20. Główne dzieło A. C o m t e ` a nosi tytuł: *Cours de philosophie positive* (Paris 1830-1842).

¹³ Por. W. S c h m i d t a, *Der Ursprung der Gottesidee*, Bd. I-XII, Münster 1912-1955. W omówieniu i krytyce poglądów W. S c h m i d t a opieramy się na pracy: H. Z i m o Ń, *Monoteizm pierwotny*, Katowice 1989.

występuje u najstarszych ludów w postaci monoteistycznej. A przecież przedstawiciele teorii ewolucjonistycznych głosili, że religia monoteistyczna jest ostatnim etapem długiego procesu rozwoju religii. Co więcej, animizm wcale nie pojawia się u ludów pierwotnych, natomiast manizm i totemizm tylko w słabej formie. Od strony pozytywnej, pytając o źródła tak wysokiej religijności pierwotnej, Schmidt upatrywał je w dwu przyczynach. Najpierw, polemizując z przeakcentowaniem przez R. O t t o sfery irracjonalnej w przeżyciu religijnym oraz w rozwoju religii, podkreślał racjonalny i osobowy charakter Istoty Najwyższej. Dalej zaś stwierdzał, że w tradycjach badanych ludów nigdzie nie ma mowy o tym, że religia jest wytworem ich własnego rozumowania. Stwierdza się natomiast wyraźnie, że wierzenia religijne, nakazy moralne i przepisy kultowe pochodzą od praojców, a pośrednio, drogą objawienia, od samej Istoty Najwyższej. Przekonanie to, połączone z niezachwianą wiarą w dobroć i świętość Istoty Najwyższej wyraźnie wskazuje, zdaniem S c h m i d t a, na praobjawienie jako najbardziej prawdopodobne źródło religii.

Prace S c h m i d t a dokonały przełomu w religioznawstwie – obaliły „dogmaty” szkół ewolucjonistycznych. Z tych racji były pomijane w omówieniach marksistowskich. Ale nie są one wolne od braków i śladów epoki, w której powstały. W świetle współczesnych badań genetycznych i biologicznych problematyka antropogenezy nie da się rozstrzygnąć tak jednoznacznie jak to jest w pracach wybitnego werbisty. Przeważa pogląd o monofiletymie, przyjmującym pochodzenie człowieka od wspólnego pnia, który w dalszym rozwoju przeszedł w niezależne i paralelne rozgałęzienia. Powstałe grupy mogły pochodzić od jednej pary (monogenizm), albo od wielu par ludzkich (poligenizm). Natomiast u podstaw teorii praobjawienia leży „założenie, że cała ludzkość wywodzi się od jednej pary ludzkiej. Tymczasem dogmat o stworzeniu człowieka tego nie przesądza i nie wyklucza poligenizmu i polifiletymu. Wprawdzie i te założenia z punktu widzenia nauk paleobiologicznych nie dadzą się ściśle udowodnić, to jednak często przyjmuje się je jako prawdopodobne ze względu na wymogi genetyczne i ewolucyjne”¹⁴.

Współczesne badania wskazują też na sferę tropikalną Afryki – na południe od Sahary – jako możliwą kolebkę ludzkości. Plejstocenyckie formy kopalne istot z podrodziny australopiteków odkryte w dolinie jeziora Czad oraz w Tanzanii (1961 i 1964), przesuwają proces hominizacji z 500.000 lat na ok. 1,8 mln. W 1995 r. Alan W a l k e r i Meave L e a k e y przedstawili wyniki badań nad fragmentami kości praczłowieka (*Australopithecus anamensis*) znalezionymi w ciągu

¹⁴ M. Rusecki, *dz. cyt.*, s. 185.

ostatnich lat nad jeziorem Turkana w Kenii. Według nich szczątki te mają ok. 3-4 mln lat.

Niewątpliwa jest wreszcie tendencja zachowawcza ludów zbieracko-łowickich. Podkreśla się jednak, że choć pojedyncze pierwiastki kulturowe wykazują relatywną stałość, to ich funkcja i sposób połączenia mogą się zmieniać. Jest to jeszcze bardziej ewidentne, gdy początki ludzkości usytuuje się przed 3 milionami lat.

Możemy zatem powiedzieć, iż zasadnicze tezy Schmidta na temat wiary w Istotę najwyższą u ludów prakultury pozostają aktualne. Zwolennicy pierwotnego ateizmu nie wykazali jego istnienia. Odkrywane rytzy, narzędzia, malowidła, sposoby grzebania zmarłych, mity itp. wskazują na sakralny charakter egzystencji ludzi pierwotnych. Jednakże, jak podkreśla przede wszystkim R. P e t t a z z o n i, główna teza S c h m i d t a o genezie religii w praobjawieniu jest nieudokumentowana. Jego myślenie zostało tutaj zdeterminowane przez światopogląd biblijny¹⁵.

V. WOBEC ENIGMY

Enigma pt. „Skąd się bierze religia?” jest, jak widać, nie do rozstrzygnięcia samymi metodami historycznymi czy psychologicznymi. Także odpowiedź natury teologiczno-historycznej, że u początków religijności stoi praobjawienie, nie jest do końca zadowalająca. Jej twórcy jednak właściwie dostrzegli istotny problem – genezy religii nie rozwiąże się, wprowadzając ją do samych mechanizmów psychologicznych lub aktywności człowieka. We współczesnej teologii religii podkreśla się, że religia jest **owocem całościowego doświadczenia duchowego**. Także pierwszy rozdział „Katechizmu Kościoła katolickiego” nosi tytuł: „Człowiek jest «otwarty na Boga» (*Capax Dei*)”.

Jakie są znaki, przejawy owej ludzkiej otwartości?

Interesującą refleksję na ten temat można znaleźć w innym katechizmie współczesnym – „Katolickim katechizmie dorosłych”, wydanym przez Konferencję Episkopatu Niemiec w 1985 r. Wprawdzie refleksja ta dotyczy innego charakteru kwestii dowodów na istnienie Boga, ale nie wprost odnosi do naszego problemu. Dlatego przytaczamy ją tutaj, opatrując komentarzem.

a) Doświadczenie źródeł istnienia

„Świat jest w ciągłym ruchu i ciągłej zmianie. Wszystko, co się porusza, poruszane jest przez coś innego. A przy tym w świecie panuje

¹⁵ R. P e t t a z z o n i, *L'Essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

porządek. Skąd się to wszystko bierze? Skąd w szczególności ten porządek? Można stawiając pytania cofać się coraz dalej. Jedna przyczyna wywołuje drugą, wszystko jest wzajemnie uwarunkowane. Nie można jednak iść tak w nieskończoność. Gdzieś musi istnieć przyczyna pierwsza, pierwszy początek ruchu i zmiany. Można wskazać na praatom, czy prakomórkę życia biologicznego. To jednak nie wystarcza. Bo skąd ten początek i skąd ta tkwiąca w nim niesłychana energia, wyzwalamąca z drobin cały przyszły proces rozwoju? Nie chodzi przecież o wyjaśnienie, jak powstał świat. O tym potrafi współczesna nauka bardzo wiele powiedzieć. Ale trzeba też wyjaśnić to, że coś w ogóle jest¹⁶.

1. Abstrahując od licznych akcentów w zacytowanym tekście, związanych z rozwojem współczesnych nauk przyrodniczych i teologii, niemiecki „Katechizm” wskazuje na pewne pierwotne i zarazem powszechne doświadczenie samotranscendencji człowieka. Jego zapis znajdujemy już np. w hinduistycznych „Upaniszadach”: „Panie, proszę o pouczenie! – prosi [Śwetaketu] swego ojca. Ojciec się zgadza: – Przynieś mi figę! – oto ona, Panie. – Otwórz ją! – Otwarta Panie. – Co widzisz? – Rodzaj małych ziarenek, Panie. – Weź jedno i przedziel je. Zrobiłem to, Panie. – Co widzisz? – Nic zupełnie, Panie. Wtedy mu tłumaczy: – Jest tam, mój drogi, coś subtelnego, czego ty nie widzisz. To właśnie sprawia, że drzewo wyrasta tak wielkie, jakie jest. Ufaj, mój drogi! Cały świat utożsamia się z tą subtelnością, która nie jest niczym innym niż duszą! Ty też, Śwetaketu, ty też nią jesteś (tu twam asi)!” (Czandogja-upaniszada VI. 8. 7).

Jakkolwiek obraz świata opowiedziany w zacytowanej historii zbliża się do panteizmu, a hinduistyczna wiara w pozór (maja) świata jest nie do przyjęcia, „mamy tu najwyraźniej do czynienia z doświadczalno-spekulatywnym tłem, na którym uformował się interesujący nas wzór religijnego doświadczenia (...): jeśli przebijemy ludzącą rozmaitość zewnętrznych przejawów, odnajdziemy to, co pierwotne, czyste, doskonałe, jedno i niezmienne. To, co wieczne, sięga w to, co zmienne, jako jego ukryta i ostateczna tajemnica, fascynująca i zarazem w najwyższym stopniu niepokojąca, choćby dlatego, że poznanie jej obecności wymaga zerwania ze światem pozorów, którymi się człowiek tak łatwo otacza¹⁷”. Echo opisanego doświadczenia powraca w rozmaitych mitach kosmogonijnych, a także w biblijnym hymnie na cześć stworzenia (Rdz 1,1-2,4) i w Księdze Mądrości 13, 1-10.

2. Wielkie dzieło obrony tego doświadczenia podjęła niemal od początku swoich intelektualnych dróg i przygód metafizyka. Od-

¹⁶ *Katolicki katechizm dorosłych*, Poznań 1987, s. 30-31.

¹⁷ T. Węćła wski, *Wspólny świat religii*, Poznań 1995, s. 161-162.

wołując się do prymatu rzeczywistości i do najprostszych jej doświadczeń metafizyka stwierdza, że rzeczy pojawiają się, są i znikają, mogą być i nie być, są w rozmaitym stopniu doskonałe, są skierowane ku jakiemuś celowi. Właściwie, te wszystkie doświadczenia prowadzą się do jednego – punkt wyjścia metafizyki stanowi zadziwienie cudem istnienia: „Dlaczego w ogóle istnieje coś, a nie raczej nic?” Źródłem istnienia nie może być jakikolwiek byt przygodny, bo ten nie ma istnienia z siebie. Może być nim zatem tylko byt istniejący sam z siebie, którego istotą jest istnienie. I może Pascal wołać, że tego typu dowód jest zbyt skomplikowany, a *Esse subsistens* jest Bogiem filozofów, a nie Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa. Może też wtórować mu „wirtuoz” współczesnej filozofii religii L. K o ł a k o - w s k i i twierdząc, że w pojęciu *maxime ens* „nie ma nic, co pociągałoby z konieczności jakoś ojcowskiego opiekuna, który pragnie nas zbawić, chronić i ostatecznie udzielić wiecznej gościny w swym Królestwie”¹⁸. W tym doświadczeniu nie idzie wcale o chrześcijańskiego Boga, ale o coś, co pierwotne, fundamentalne i rozprasające pozory „istnienia-tutaj”. Odwołam się do innej odmiany tego doświadczenia. Jak dzisiaj przypominam sobie dyskusję mazowieckich chłopów, za „pródnego Gomułki”, po jakiejś ciężkiej jesiennej robocie, na temat trudów życia i tego, „co mówią księża”. I filozoficzne stwierdzenie, konkluzję jednego z rolników: „Coś musi być”. Wszyscy przytaknęli głowami i zmienili (tak mi się dzisiaj zdaje) temat. Wystarczyło. Żeby usłyszeć, dojrzeć co? Harmonię świata? Tajemnicę istnienia?

3. Także „badalność” świata i istnienie nauki zdaje się być potwierdzeniem tego doświadczenia. Sam niemiecki „Katechizm” daje komentarz na ten temat: „przyjęcie istnienia Boga oznacza odrzucenie prymatu materii. Kto wierzy w Boga, stwierdza tym samym, że duch nie wylonil się dopiero gdzieś u kresu długiej ewolucji, lecz że jest on na początku. Więcej: że jest tą mocą, która sprawia wszystko, podtrzymuje wszystko, rządzi wszystkim według miary, liczby i wagi (por. *Mdr 11, 20*). Kto więc opowiada się za Bogiem, opowiada się za sensownością świata. Struktury sensu spotyka człowiek nauki na każdym kroku swych badań. W jaki sposób mógłby w ogóle zrozumieć rzeczywistość natury, gdyby nie była ona zrozumiała dla intelektu? A jak mogłaby być zrozumiała, gdyby sama nie była dziełem Intelektu i nie wykazywała racjonalnych struktur? (...) Wiara (...) nie jest więc w żadnej mierze przeciwnieństwem myśli ludzkiej, ale stanowi tej myśli ostateczną podstawę, stałą zachętę i zaproszenie do podjęcia myślowego wysiłku”¹⁹.

¹⁸ L. K o ł a k o w s k i, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 68.

¹⁹ *Katolicki katechizm dorosłych*, dz. cyt., s. 30-31.

b) Doświadczenie pragnienia i sensu bycia

Pytaniu o źródła bycia towarzyszy doświadczenie przygodności egzystencji i pragnienie jej przekraczania. „*Żyjemy w ciągłym napięciu pomiędzy naszą własną niedoskonałością i skończonością a tęsknotą za nieskończonym, absolutnym i doskonałym – czytamy w „Katolickim katechizmie dorosłych”. To napięcie sprawia, że wciąż ogarnia nas uczucie niepokoju, niedosytu, niespełnienia. Czy budząca się w nas tęsknota pozbawiona jest sensu? Czy mamy się jej wyrzec i zapomnieć? Przecież wyrzekając się jej, wyrzeklibyśmy się zarazem naszego człowieczeństwa. Jeżeli więc byt ludzki nie ma być w końcu bezsensowny i absurdalny, to możliwe jest to tylko, jeśli naszej nadziei absolutu odpowiada rzeczywistość absolutu, jeśli nasze pytania i poszukiwania są echem i refleksem nawołania Boże (...). Próżna jest próba ratowania absolutnego sensu bez Boga (M. Horkheimer)*”²⁰.

1. Znakiem ludzkiej otwartości na nieskończoność jest zatem uzdolnienie do dogłębnego przeżywania skończoności i ciągły wysiłek jej przekraczania. Doświadczenie to ujawnia się już w najwcześniejszych mitach ludzkości. Każdy mit jest na pierwszym miejscu *mythos*, opowieścią o kryzysie egzystencji związanej z jej przygodnością, ale zarazem *mimesis*, ukazaniem wzorcowej możliwości przekroczenia ludzkiej kondycji. „Relacjonując” to, co wydarzyło się *in illo tempore*, na początku czasu, mit objawia granice naszych możliwości, a zarazem ukazuje prawdę absolutną – model ludzkiego postępowania. Każdy mit, zwłaszcza przez swoją rytualizację, wprowadza człowieka z czasu świeckiego i przenosi go do początków, gdzie może spotkać *sacrum*, które zapewnia porządek w chaosie świata i daje poczucie bezpieczeństwa. W tym sensie mitologia jest ontologią – ujawnia strukturę rzeczywistości²¹.

2. Pierwotnym i podstawowym znakiem przewycięzania skończoności jest nostalgia za harmonią nieba i ziemi i kształtowanie religijności jako codziennej drogi urzeczywistniania tej łączności. Doświadczenie to jest dominujące w taoizmie, gdzie płodnym podłożem wszytkiego jest bierny, ciemny, tajemniczy pierwiastek żeński (*yin*, ziemia), zaś wyprowadza ku istnieniu czynny, jasny i otwarty pierwiastek męski (*yang*, niebo). Człowiek ma włączyć się w ten wszytko obejmujący i ożywiający ruch (*dao = tao*, droga) dokonujący się między niebem i ziemią przez uwolnienie się od wszytkiego, co ogranicza jego spontaniczność (*zi ran*). Uwolnienie wynika z głębi natury człowieka i z głębi rzeczy, dlatego nie jest „niczym szczególnym” (*wu wei*) – codziennym życiem nieskończono-

²⁰ *Tamże*, s. 31.

²¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 27-60.

ścią pośród skończoności. Z kolei w systemie konfucjańskim w relacjach: władca – poddani, rodzice – dzieci, starsi – młodszy, mąż – żona, przyjaciel – przyjaciel ma odzwierciedlić się niezmienny, nieskończony, trwały porządek nieba, który nie istnieje jednak poza porządkiem czasowym. Wychowanie do dokładnego wypełniania rytów i zwyczajów pozostaje wychowaniem do działania spontanicznego²².

Przekraczanie przygodności poprzez uświadomienie sobie jej pustki i ułudy jest znowu charakterystyczne dla hinduizmu, buddyzmu i rozmaitych odmian mistycyzmu, także zachodniego. Inny jest jednak tutaj sposób jej przezwyciężenia. Mówiąc językiem T. Węcława w s k i e g o, dokonuje się on w „istotnym poruszeniu” człowieka (oświeceniu, nawróceniu itp.), przez które odwraca się on od siebie samego, a także od wszelkiego możliwego związku z jakąkolwiek uchwytą rzeczywistością poza nim samym i zwraca się ku całości, pełni istnienia²³.

3. Człowiek współczesny, odrzucając religię, nie uwalnia się od świadomości skończoności i pragnienia jej pokonania, bo sama struktura jego bytowania, którą ujawnia nadzieja, nostalgia i tęsknota, jest właśnie tego rodzaju. Tworzy więc nowe mity lub przyjmuje, że nie ma żadnego absolutnego sensu, odpowiedzi. Taka postawa jest jednak także postawą wiary. Pokazywał to już M. L u t e r w swoim „Dużym katechizmie”: „*Wiara i ufność serca czynią oba, Boga i bożyszcze (...). Na czym tedy, powiadam, zawieszisz twoje serce i na co się zdajesz, to jest właśnie twój bóg*”. Niemal to samo powtórzył M. S c h e l e r w „*Vom Ewigen im Menschen*” (1928): człowiek może wierzyć albo w Boga, albo w bożki, albo w nicosć. Nie może natomiast nie wierzyć. Gdy ogranicza on swoją otwartość do rzeczy skończonych, przyjmują one postać idoli. Gdy zaś dysponowanie światem staje się dlań celem samym w sobie, wówczas on sam staje się dla siebie celem ostatecznym – w konsekwencji przestaje rozumieć swoje życie jako dar. W idealizmie, naturalizmie i ateizmie miejsce „wysłużonego Boga” zajęły: moralność, ludzkość i postęp. To dlatego socjologia współczesna mówi często o „religijności ucieczki”. Najbardziej śmiały wniosek, zgodny z opisem struktury egzystencji jako pokonywania skończoności, wyprowadził M. E l i a d e: Absolutu nie da się wykorzenić, można Go tylko zdegradować²⁴.

²² Por. T. Węcłowski, *dz. cyt.*, 147-155.

²³ *Tamże*, s. 177-179.

²⁴ Por. H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznejfundamentalnej Wolfharta Pannenberg, Płock 1993*, s. 39-97.

c) Podstawowe doświadczenie moralne

„Człowiek – czytamy dalej w niemieckim „Katechizmie” – jest istotą skończoną, zależną od otaczającej go natury i wciąż przez nią zagrożoną, podległą prawu śmierci. Ale w człowieku dochodzi też do głosu coś bezwarunkowego i absolutnego: w stale odzywającym się w nas głosie sumienia napominającego, ganiącego, pochwalającego. Niewątpliwie wiele norm moralnych uwarunkowanych jest historycznie. Nie ma jednak uwarunkowań ów podstawowy nakaz czynienia dobra a poniechania zła. Musielibyśmy wyrzec się samych siebie, by nie protestować przeciw krzyczącej niesprawiedliwości, na przykład przeciw zabójstwu niewinnego dziecka. Nie możemy wyrzec się nadziei, że morderca nie będzie triumfował bez końca nad swoimi ofiarami. Chociaż nigdzie na świecie nie spotykamy doskonalej sprawiedliwości i nawet nie liczymy na to, że uda się nam ją kiedykolwiek zrealizować, nie możemy wyrzec się pragnienia i żądania sprawiedliwości. Z czymś bezwarunkowym, absolutnym spotykamy się też w międzyludzkiej miłości. W umiłowanym człowieku wszystko może stać się dla nas nagłe nowe. W momencie szczęścia przestaje istnieć czas; pośrodku czasu dotykamy wieczności”²⁵.

1. Znakiem samotranscendencji człowieka jest „coś bezwarunkowego, absolutnego”, co odzywa się w naszym sumieniu, w pragnieniu sprawiedliwości i w miłości ofiarnej. Jest to znowu pewne pierwotne doświadczenie, które dostrzegamy w wielu religiach i typach religijności. Np. w buddyzmie przeżyciu pustki (*sunjata*) jako przejścia od rzeczywistości uwarunkowanej do bezwarunkowej musi towarzyszyć **współczucie**, a więc wybrana, żywa i uszczęśliwiająca człowieka więź z każdym istnieniem. Jeśli kresem ruchu ku pustce jest odnalezienie całości istnienia, to kresem współczucia jest odnalezienie bogactwa jednostkowych istot, troska, podjęcie odpowiedzialności. Islam ujawnia doświadczenie otwartości w potrzebie całkowitego „oddania się”, „powierzenia”, „zaufania”, judaizm – w oczekiwaniu spełnienia się sprawiedliwości i prawa, a chrześcijaństwo w pokonaniu zła i winy w miłości nieskończonej. Są to najbardziej podstawowe pierwotne doświadczenia, które można sprowadzić do przeżycia świętości, całkowitej duchowej zależności – pochłaniającej, a zarazem wyzwalającej i zobowiązującej człowieka. Nie pozwala się ona zamknąć w obrębie jakiegokolwiek religii – ludzie przeżywający ją szczególnie intensywnie mogą być nawet burzycielami zastanego porządku religijnego. Świętość domaga się natomiast świadków – źródłem objawiania tego doświadczenia jest świadectwo. Świadek jest „*lektorem świętości*”²⁶.

²⁵ *Katolicki katechizm dorosłych*, dz. cyt., s. 31.

²⁶ J. R i e s, *Homo religiosus*, w: *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, s. 727.

2. Współczesna psychologia rozwojowa zwraca uwagę na fakt, że człowiek konstytuje swoje „ja”, formuje swoją tożsamość poprzez świadomość stałości przestrzeni, mowę, uwagę, pamięć, uczestnictwo i zdolność wkomponowywania w obraz siebie obrazów przekazywanych przez innych. Jak wykazał przede wszystkim E. Erikson, istotną rolę w tym procesie odgrywa podstawowe zaufanie (*basic trust, Grundvertrauen*)²⁷. Rozpoczyna się on w symbiotycznym związku niemowlęcia z matką i systematycznym potwierdzaniu wzajemnych relacji przez reakcje twarzy, znaki czułości i zaspokajanie potrzeb. Ciągłość tych doświadczeń pozwala dziecku na ukształtowanie zaufania do siebie i do innych. Ważną rolę odgrywają w tym również wrażenia przeciwnie: bycie co pewien czas oddzielonym od matki, pozbawionym czegoś itp. Ta pierwotna orientacja na matkę musi zostać rozluźniona, aby zaufanie mogło przetrwać i stać się podstawą wszelkich późniejszych zarysów, szkiców tożsamości. Jeszcze później, „wychodząc” ze środowiska rodzinnego, młody człowiek musi wychodzić z odczuciem jakiegoś podstawowego zaufania, które w każdym środowisku pozwoli mu być sobą, kochać, mężnie stawiać czoła trudom życia. Musimy zatem ufać, jeśli chcemy zostać sobą. A zarazem przeczuwamy, że nasze zaufanie ma wyraźny charakter „ekstacyjny” (*ekstasis*, wyjście, przekroczenie). W związku z tym rodzą się dwa pytania: czemu ostatecznie możemy ufać wobec niesprawiedliwości świata, własnych słabości i zła? I czy w ogóle możemy ufać? Jest rzeczą charakterystyczną, że błędna odpowiedź na pierwsze pytanie przynosi negatywne konsekwencje w postaci: infantylizmu i idolizmu, zaś negatywna na drugie – w postaci nihilizmu lub agresywizmu. Podstawowe zaufanie umożliwia trwale formowanie tożsamości dopiero wtedy, gdy potrzeba ufności zostaje „wypełniona” Bogiem. Słowo „wypełniona” nie może jednak być zrozumiane źle – Bóg nie może niczemu „służyć”, nie wolno nim „rozporządzać” jak rzeczą. W takim przypadku mamy bowiem do czynienia z magią, jedną z najbardziej drastycznych deformacji religijnych.

3. „Katolicki katechizm dorosłych” zwraca w tym kontekście uwagę na inną formę ujawniania się otwartości człowieka – na międzyludzką miłość: „*W umiłowanym człowieku wszystko może stać się dla nas nagle nowe. W momencie szczęścia przestaje istnieć czas; pośrodku czasu dotykamy wieczności*”. Stwierdziliśmy już, że szczególnie obszarami uchwycenia tego doświadczenia jest buddyjska tradycja „współczucia” i chrześcijańska wizja świętości. Nie można

²⁷ Por. E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 217-235.

tu nie wspomnieć także o odkryciu znaczenia relacji „ja-ty” przez współczesną żydowską filozofię dialogu (M. B u b e r, E. L e v i - n a s). Ale warto zwrócić uwagę na fakt, że miejscem tego doświadczenia stała się dzisiaj nawet sekularystyczna kultura masowa (popularne seriale telewizyjne, masowa powieść – kryminał, współczesny melodramat, horror, *science fiction*, muzyka rockowa, videoklipy, komiksy, taniec, widowiska sportowe, reklama).

Rozróżnianie w dziedzinie kultury pełni ogromnie ważną rolę. Dlatego trzeba oddzielać kulturę, która przyczynia się do rozwoju, kształtowania ducha i rozrywkę, służącą zaspokajaniu potrzeb, często prymitywnych. Ale czy granic nie należy ustawić inaczej niż to się zazwyczaj czyni? Człowiek objawia swoją moc w twórczości i w niszczeniu, w kulturze i w „antykulturze” (brutalność, rubaszność, chamstwo, erotyzm, satanizm, kicz). Antykultura częściej towarzyszy kulturze masowej niż elitarniej. Ale czy zawsze? Nieraz działo się tak, że podczas gdy kultura elitarna gloryfikowała bezsens i popadała w dekadentyzm, właśnie kultura masowa przechowywała odniesienie do ludzkiej głębi oraz wołanie o sens i dobro. W tym miejscu myślę znowu o micie i np. bajce oraz o ich miejscu w dziejach kultury. O roli błazna czy clowna w wielu cywilizacjach, o zwykłym tańcu i pieśni wykonywanej przy pracy, o znaczeniu kolorów i symboli. Przejmująco pisał o tego typu zjawiskach i postaciach jako o „nośnikach nadziei” Ernst B l o c h w pierwszej części „*Das Prinzip Hoffnung*”²⁸.

Współczesne skomercjalizowane media przejęły wiele z mentalności oświeceniowo-scjentystycznej – rozumienia rzeczywistości *etsi Deus non daretur, jakby Boga nie było* i lekceważenia wartości wyższych jako niepraktycznych, nudnych i słabo sprzedających się. Ale nawet te formy kultury masowej są „przestrzenia” ujawniania ludzkiej otwartości. Liczne filmy, w których przekazuje się *story* o miłości, zdradzie, powrocie, o związanych z tym komplikacjach i o happy endzie, nie opowiadają o „tym życiu”, bo „to życie” takim nie jest, ale o pragnieniu miłości i sensu. We współczesnych piosenkach, aczkolwiek nie wniosą one wiele do tzw. skarbcza ludzkiej kultury, pojawiają się elementy „wielkich doświadczeń otwartości”: protestu przeciwko „dobrze się mającym”, wołania o czystą miłość i ostrzeżenia przed potęgą osobowego zła. Niektóre filmy z gatunku *science-fiction* pełnią funkcję współczesnej apokalipsy. Jak stwierdził na kongresie teologii fundamentalnej w Rzymie we wrześniu 1995 r. D. T r a c y, nawet fantazje z obszaru New Age, obok wszystkich związanych z tym ruchem niebezpieczeństw, są znakiem odwrotu od

²⁸ Frankfurt am Main 1977, s. 21-45; 395-1088.

stechnicyzowania życia oraz zimnego racjonalizmu i scjentyzmu, wołaniem o holistyczne spojrzenie na ludzką egzystencję i „ekologicznym” zaproszeniem do wprowadzenia natury, świata istot żywych w obręb świata Ducha. *Homo symbolicus* „potrzebuje” obrazów i symboli, narracji o tym, że Miłość jest silniejsza niż śmierć i świadectw o wkroczeniu wieczności w nasz czas.

Wnioski

Człowiek w swojej „podstawowej ufności” przekracza siebie w odwiecznej wędrówce ku pełni prawdy, miłości, dobra i piękna, ku ostatecznemu wyzwoleniu. Potrafi kontemlować świat, odkrywa niebywałą harmonię Wszczęświata jako głos Boży. Słyszy „wabienie nieskończoności”, która objawia się jako Moc-Źródło jego osobowego istnienia i wspólnoty. Tworzy symbole, mity, ryty i prawa, które są odpowiedzią na „kod” jego natury i przekazuje świadectwa Słowa, które go przekracza. Oto podstawowe nieredukowalne do niczego na tym świecie doświadczenia źródłowe ludzkiej religijności. Mając to na uwadze, „Katechizm Kościoła katolickiego” stwierdza: „*W ciągu historii, aż do naszych czasów, ludzie w rozmaity sposób wyrażali swoje poszukiwanie Boga przez wierzenia i akty religijne (modlitwy, ofiary, kulty, medytacje itd.). Mimo niejednoznaczności, jaką one mogą w sobie zawierać, te formy wyrazu są tak powszechne, że człowiek może być nazwany istotą religijną*” (nr 28).

Czy wolno zatem powiedzieć, że człowiek jest *homo religiosus*, z natury religijny, podobnie jak jest *sapiens, faber, ludens, aestheticus, symbolicus*? Niektórzy współcześni teologowie fundamentalni i filozofowie religii twierdzą, że nie. Takie bowiem ujęcie miałoby nieść ze sobą niebezpieczeństwo rozumienia religii, religijności jako pewnej funkcji czy wypadkowej natury ludzkiej. W konsekwencji, twierdzi się, ograniczałoby rolę wolnego wyboru „za” lub „przeciw” Bogu. Czy wolno nazwać „człowiekiem religijnym” tego, kto nie potrafi i nie chce być religijny? Dlatego – podkreślają przedstawiciele tej tendencji – lepiej jest dzisiaj utrzymywać, że człowiek z natury swej jest otwarty i ukierunkowany na transcendencję. Religijny staje się dopiero wtedy, gdy nawiąże kontakt z osobowym Bogiem²⁹.

Jak się wydaje, propozycje te bardziej dotyczą sfery językowej niż istoty rzeczy. Określenie człowieka *homo religiosus* ani nie oznacza ograniczenia wolności wypowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu, ani też nie odnosi się z konieczności do nawiązania osobowej relacji z Bogiem.

²⁹ Por. M. Rusecki, *dz. cyt.*, s. 18.

Dlaczego nie oznacza ograniczenia wolności? Ponieważ – posłużmy się analogią – człowiek może żyć bezmyślnie, nie pracować, zagubić gdzieś wrażliwość estetyczną, a mimo to nazywamy go *sapiens, faber, aestheticus*. W określeniach tych chodzi bowiem nie o determinanty, ale o podstawowe możliwości i uzdolnienia natury ludzkiej. Podobnie jest z *homo religiosus*: istotnie, człowiek staje się religijny w sensie dosłownym dopiero wtedy, gdy pojmuje swoje życie i życie innych jako święty dar oraz zmierza do zbawienia. Ale jest jedyną istotą zdolną do stawiania pytania o swoją skończoność, pragnącą jej przewyżczenia i znajdującą w ofierze, w modlitwie i w oddaniu formy ujawniania świętości. Tę właśnie rzeczywistość oddajemy przy pomocy terminu *homo religiosus* – religijny, otwarty na świętość. Może ją, rzecz jasna, zrealizować inaczej tworząc namiastki lub zapomnieć o niej (KKk nr 29). Na tym właśnie polega jego fundamentalna wolność religijna.

Powiedzieliśmy też, że termin *homo religiosus* w podstawowym sensie etymologicznym nie odnosi się do nawiązania osobowej relacji z Bogiem. Można przecież być religijnym nie mając idei Boga. Dotyczy to np. buddyzmu. Jan Paweł II oceniając go jako system „w znacznej mierze «ateistyczny», nie stwierdził, że buddyzm nie jest religią – ojcowie soborowi, a pośród nich kard. Karol Wojtyła, w „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” nr 2 zaliczyli buddyzm do religii³⁰.

Z tych właśnie racji „Katechizm Kościoła katolickiego” stwierdza, że „człowiek może być nazwany *istotą religijną*”. Oczywiście, przymiotnik „religijny” nie oznacza tu tylko bliżej nieokreślonego sacrum, religii kosmicznej, religii „leśnego prześwitu” czy niejasnej mocy. Doświadczenie religijne łączy się zawsze ze zobowiązaniem etycznym. W tym sensie religia jest świadomym, osobistym i wspólnotowym doświadczeniem świętości, które zobowiązuje do miłości, czci i podjęcia życia jako świętego daru. W rozumieniu chrześcijańskiej teologii religii zobowiązanie to płynie od samego Boga Ojca, „który Syna swego dał, aby świat zbawił” (por. J 3,15n.) i opiera się na wielkim doświadczeniu Objawienia. Ale także ono jest zapośredniczone przez świadków, święte pisma i wspólnotę Kościoła. I zostaje przejęte tylko wtedy, jeśli obudzi się w człowieku podstawową otwartość, fundamentalną ufność i pragnienie bycia.

Ks. Henryk Seweryniak – dr hab., kierownik Katedry Chrystologii i Eklezjologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym ATK.

³⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 78. Na temat religii „bez Boga” por.: H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 356-38.

ERFAHRUNG AN DEN URSPRÜNGEN DER RELIGION

Zusammenfassung

Die Kontroversion über die Quellen der Religion, die wichtigste Züge in den XIX. Jahrhundert hatte, nimmt heute zu. In der Gegenwart diskutiert man vor allem zwei Themen: *homo religiosus* und *homo capax Dei*. Der Verfasser zeigt die wichtigsten Momente der gnoseologischen, psychologischen und soziologischen Erklärungen der Religionsgenese. In der Begründung seiner These über die Quelle der Religion in der Erfahrung der Totalität der Existenz und in den Phänomen des Grundvertrauens beruft sich der Autor auf den deutschen „Katechismus des Glaubens für die Erwachsene“.

Henryk Seweryniak