

CZY RELIGIA ZNA CZŁOWIEKA?

Religie mówią o człowieku. Wydaje się, że można znaleźć w nich jakąś historyczną zgodność ludzi na temat tego, co należy sądzić o człowieku. Wszystkie one zdają się uwydatniać fakt, że człowiek nie jest istotą, która wystarcza sobie samej i że nie żyje on tylko samym chlebem. Jest on istotą cierpiącą na brak — tak z punktu widzenia ziemi, jak i nieba. Wszystkie religie ostrzegają człowieka, by nie zadowolili się jedynie dobrami ziemskimi. Przypominają one człowiekowi, że łaskawość bogów nie jest czymś, co jest samo przez się zrozumiałe; uchybiając bóstwu, powinien człowiek błagać o zmiłowanie, jednać się z bóstwem poprzez ofiary oraz ponosić słuszne kary. Wszystkie religijne doktryny, kultury i prawa zawierają w sobie jakieś antropologiczne przesłanie — i o nie właśnie pytamy. Być może istnieje coś takiego jak konsensus dziejów i obecnie jesteśmy raczej skłonni skłaniać się ku niemu, a nie ku obciążonemu, zniekształconemu i zamaskowanemu orędziu chrześcijańskiemu, którego wielu nie może już słuchać, a tym bardziej go zrozumieć.

Jaki może mieć jednak sens refleksja, którą dzieli się na ten temat niefachowiec, ktoś, kto nie jest ani religioznawcą, ani teologiem? ¹ Dla mnie są ważne przede wszystkim dwie kwestie.

¹ Naukowymi poręczycielami tej nienaukowej rozprawy są przede wszystkim: August Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956; A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951; Rudolf Otto, *Das Heilige u. H. Schrader, Der verborgene Gott*, Stuttgart 1949; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1969 jak również *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1978; B. Welte, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1978; K. H. Weger (hrsg.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Herderbücherei 1976 i Freiburg 1978.

Najważniejszą była dla mnie książka Brunnera. Filozoficzna interpretacja fenomenologicznie opisanych wyników badań — co jest cechą charakterystyczną dla tego autora — sprawia, że jest to dla mnie dzieło szczególnie wartościowe. Antropologia Brunnera, której rozwój można śledzić w licznych artykułach i książkach, daje psychoterapeutom — dzięki oryginalności metody — układ odniesień, który pomaga w uporządkowaniu i interpretacji własnych badań. Mając na uwadze moje wcześniejsze prace z dziedziny psychoterapii, filozofii i teologii, a które zostały zebrane w tomach: *An den Grenzen der Psychoanalyse* (München 1968) i *Kennt die Psychologie den Menschen?* (München 1978), muszę stwierdzić, że wpływ A. Brunnera na mnie jest ciągłym faktem, mimo iż nie zostało to podane i nazwane w sposób szczegółowy. Uświadomiłem sobie ten stan rzeczy przy pisaniu niniejszego artykułu.

Wydaje mi się najpierw, że czymś deprecjonującym i zabójczym dla wszystkich jest owa tolerancyjna postawa, w której każdej religii przyznaje się nie tylko polityczne (co jest konieczne), ale także wewnętrzne równouprawnienie. Kto twierdzi, że każda religia posiada tę samą wartość, ten nie może żadnej z nich brać poważnie. Podchodząc od innej strony, szukam jednak możliwości dotrzeżenia w każdej religii jakiejś drogi ku zbawieniu. Chodzi mi również o te religie, które rażą odstraszcającymi aspektami. Udaje się osiągnąć coś takiego wtedy i tylko wtedy, gdy na religie patrzy się jak na kruszcze o wysokiej zawartości metali szlachetnych; umożliwiają one wtedy jednostce znaleźć drogę do zbawienia, jeśli ona o to zabiega ².

Próba wydobywania z pojęcia religii takiego znaczenia, które byłoby wspólne dla wszystkich religii, nie wydaje się być czymś trudnym. We wszystkich religiach chodzi przecież o stosunek człowieka do tego, co boskie, co absolutne i nieskończone. Kto posiada takie rozumienie religii i odwiedza klasztor szkoły Zen, może się jednak spotkać z faktem, że dostanie do ręki karteczkę z następującą treścią: „Zen jest religią bez Boga i bez Buddy. Zen jest religią, która nie czi żadnych przedmiotów. Zen jest religią, która oddaje cześć własnemu ja (*das Selbst*). Zen jest religią, która kieruje się głęboką świadomością siebie samego” Czytelnik powyższego tekstu czuje, że nie chodzi w tym wypadku po prostu o nadużycie pojęcia religii, lecz że ma się tutaj do czynienia z fascynującym zwrotem pojęciowym. Autor tego tekstu mówi: istnieje istotnie rzeczywistość, która winna być czczona i pielęgnowana przy użyciu wszelkich sił; świadomość powinna ją uchwycić w wyraźny sposób. Nie jest to jednak jakieś boskie „naprzeciw”, coś innego, do czego pragnę się ustosunkować i co znajduję. Tym, co należy uczcić i co świadomość winna uchwycić jako dobro, jest własne ja. We własnym ja da się odnaleźć wszystko, co religia obiecuje swoim zwolennikom. Chodzi o świętość, pokój i radość, o szczęście bez pragnień, o oświecenie, mądrość i słuszną drogę. Kto posiada siebie samego, swe własne ja, ten posiada wszystko, co jest w ogóle ważne dla człowieka. Nie brakuje mu nic więcej — on doświadczył rzeczywistości wielkiego wyzwolenia.

Mnisi ze szkoły Zen nie bez sympatii odnoszą się do mistyków chrześcijaństwa. Przyznają oni, że niektórzy chrześcijanie przeżyli to samo, co oni sami — podstawowe doświadczenie pozyskania swego własnego ja; uważają oni jednak, że ci chrześcijanie zbyt nadali temu doświadczeniu fałszywe znaczenie, nazywając Bogiem to, co jest po prostu doświadczeniem duchowej głębi swe-

² K. Rahner, *Grundkurs*.

go ja, a tym samym gruntu istnienia. Jeżeli więc buddyści ze szkoły Zen nazywają swój sposób życia religią, to mają wtedy na myśli uczczenie i pielęgnowanie najwyższej wartości — najwyższego dobra we wszechświecie. Chodzi o siebie samego — o własne ja.

Uwydatniam taką interpretację pojęcia religii z tej racji, że właśnie tutaj znajdujemy punkt, w którym poszukuje się dziś syntezy psychoterapii i religii. C. G. Jung i Arthur Janov zgadzają się ze sobą w tym, że — podobnie jak buddyzm szkoły Zen — wielką korzyść widzą oni w dotarciu do głębi duszy, którą obaj nazywają własnym ja (*das Selbst*). Tego własnego ja szukał wcześniej człowiek poza sobą, *vis à vis* tego, co boskie. Oczywiście, mówienie o bóstwie jako o czymś, co jest „naprzeciw”, razi antropomorfizmem. Doktryna chrześcijańska poucza o wszechobecności Boga i mówi, że Bóg jest bliższy człowiekowi niż jego własne wnętrze. W buddyzmie spotykamy się także z tym, że „nic” (*das Nichts*) jest wyrażane na sposób osobowy: „Ty, Nicości” („*Du Nichts*”) ³. Tzw. doświadczenie siebie samego mogłoby być mistycznym, choć anonimowym doświadczeniem Boga. Zbyt pośpieszna interpretacja miesza jedno doświadczenie z drugim. Nie istnieje żadne doświadczenie bez interpretacji i są tylko nieliczne wypadki, w których doświadczenie byłoby nieomyślne — nie zagrożone błędem. Chrześcijanin może również mówić tak, jak Angelus Silesius: „Zatrzymaj się, dokąd biegniesz, niebo jest w tobie; jeśli szukasz Boga gdzie indziej, chybiasz nieustannie celu”. Chrześcijanin wyznaje bowiem nie tylko transcendencję „całkiem Innego”, lecz również immanencję nieustannie obecnego Boga.

Bez względu na to, jak definiuje się religię, jedno pozostaje jako wspólne: religia jest tym, co wprowadza człowieka w rzeczywistość zbawienia, we właściwe bytowanie, w wolność, która jest ostatecznie możliwa — ona prowadzi do najwyższego dobra i wartości, do celu i sensu. Religia jest tym, co nadaje sens i wartość życiu człowieka — ona jest koniecznym uwarunkowaniem uszczęśliwionego bycia człowiekiem.

Wielu ludzi sądzi, że ani Bóg, ani głębia własnego ja nie są warte wysiłku. Wierzą oni, że świat i natura są tak celowo ustawione na spełnienie siebie, że najlepszym kompasem życiowym jest pójście za wszelkimi uczuciami i potrzebami, Dobrem bowiem jest to, co najwięcej daje.

Człowiek — bazując na procesie ewolucji — byłby tak dokładnie dopasowany do świata, że świat zawierałby wszystko,

³ Wykłady J. B. Lotza w Akademii Katolickiej w Monachium. Por. także B. Welte, *Das Licht des Nichts*, Düsseldorf 1980.

czego serce człowieka pożąda i co jest konieczne do szczęścia. Więcej nie można by już mieć. Człowiek albo zadowala się tym, co jest — co jest rzeczywistością — albo zdręcza siebie samego marzeniami, które są nie do spełnienia. Takie widzenie świata, w którym uważa się go za jedyny i wystarczający spichlerz uszczęśliwienia człowieka, ma na uwadze — konsekwentnie rzecz biorąc — tylko jedyną i główną troskę: jak słuszenie podzielić dobra tego spichlerza szczęścia? A patrząc z punktu widzenia jednostki: jak mogę partycypować w tym wszystkim w sposób możliwie największy i najlepszy? Inaczej pytając: jak można odróżnić godnych odbiorców tych dóbr od mniej godnych i niegodnych?

Religijne pytanie o zbawienie człowieka zawęza się wtedy do pytania o polityczno-ekonomiczne uwarunkowania dobrego samopoczucia i odpowiedniej jakości życia. Jeśli zbawienie jest iluzją, marzeniem i życzeniem dziecka, wtedy zjawia się na jego miejsce owo uniwersalne dobro, za którym — na tak różnych drogach — uganiamy się my wszyscy: pobożni i niepobożni, buddyści ze szkoły Zen i marksiści, playboye a także terroryści i mnisi. Chodzi o dobre samopoczucie — o to, by czuć się dobrze.

Religia — pierwotnie rzecz ujmując — jest specjalistyką od wszystkiego. Jest ona uniwersalnym wyjaśnieniem i sposobem ustosunkowania się do całości, do tego wszystkiego, co ważne, a również do wielu szczegółów. Religia podpowiada człowiekowi, jak ma on sobie poradzić z otaczającą go rzeczywistością. Ona wskazuje drogę ku pomyślności i zbawieniu.

Religia odnosi się nie tylko do człowieka i bogów; zna ona również naturę. Jest ona wiedzą o całości wszechświata i posiada kompetencję we wszystkich pytaniach nieba i ziemi. Nie istnieje żaden własny zakres kompetencji poza nią. Kultura, technika, obyczaj, polityka, gospodarka, sztuka, zabawa, nawet pogoda — wszystko to zawiera po prostu religijne źródła i powiązania. To, co sakralne, obejmuje wszystko i dlatego odkrycie jakiegoś obszaru z dziedziny *profanum* stanowi ogromny krok w rozwoju świadomości.

Istnieją trzy możliwe i podstawowe ujęcia problematyki powstania zjawiska religii:

— Religia może być rezultatem działania bóstwa, które udziela się człowiekowi. Bóg mówi, człowiek natomiast słucha i wierzy udzielającemu się Bogu.

— Druga teoria ujmuje religię jako wynik ludzkiej fantazji, intuicji, ludzkiej refleksji i przypuszczeń. Rzeczywistość, którą zastajemy, zawiera momenty, które przynaglają ducha, by wykraczać poza nią. Kazań one przypuszczać, że za widzialnym kryje się niewidzialne, a za tym, co względne, to co absolutne — że

Stwórca idzie przed stworzeniem. Teoria ta ujmuje religię jako rezultat niemetodycznego, naturalnego filozofowania i liczy się z tym, że religie — podobnie jak filozofie — zawierają prawdę oraz błąd; są one w sposób trudny i nierozdzielny pomieszane ze sobą.

— Trzecie ujęcie zakłada, że religia nie może się odnosić do żadnego rzeczywistego przedmiotu i nie może zawierać żadnej prawdziwej treści, gdyż rzeczywistość dostępna ludzkiemu doświadczeniu, tzn. cały świat rzeczy, nie domaga się nawet najmniejszego punktu oparcia będącego jeszcze czymś innym, niż ta właśnie dotykalna rzeczywistość, której przedstawianie i wyjaśnianie należy do zadań nauki. Nie ma żadnego punktu zaczepienia dla tego, co boskie. Religia w takim wypadku — psychologicznie wyjaśniając — byłaby iluzją, jakimś wspaniałym, lecz chybionym produktem, który nie jest pozbawiony jednak wartości, gdyż osłabia lęk, daje nadzieję i pociechę oraz uspokaja sumienie społeczne. Religia pobudza nawet czasem do działania; utrwała ona panujące stosunki, a także zapewnia utrzymanie, poważanie i dochody urzędnikom religijnym — tym, którzy nie nadają się do walki, do polowania i ciężkiej pracy.

To trzecie ujęcie, które zna szereg wariantów (przykładem mogą być poglądy Marksa i Freuda), przyznaje w oczywisty sposób, że w owych nieuzasadnionych i przesądnych fantazjach nieoświeconego człowieka można znaleźć dużo słusznej wiedzy o człowieku, podobnie jak prawda zawarta jest nieraz również w wielkich błędach. Możemy więc po prostu pytać się, czy mamy tutaj do czynienia z czymś, co dotyczyłoby człowieka i byłoby przekonaniem wszystkich religii lub też czy wiedza o człowieku zawarta w religii nie rozbija się o sprzeczności i absurdy.

Religie, o ile są ludzkimi strukturami dla ulżenia życia, postępują podobnie jak ludzie: przebiegle, sprytnie, a czasem nawet w niecny sposób. Znają one na przykład wspaniałe sposoby uwolnienia się od istniejącego poczucia winy, które jest szeroko znane wśród wszystkich ludzi. Zło, o które chodzi w tym poczuciu winy, nie jest — w przekonaniu wielu religii — czymś, za co człowiek byłby odpowiedzialny; o wiele bardziej jest ono związane z bóstwem. Według hinduizmu, świat powstał przez zagadkowy i grzeszny upadek Brahmy. W ten sposób egzystencja jest już u samych źródeł czymś fałszywym. Człowiek — zgodnie z mitem babilońskim — powstaje z krwi morderczego i na karę skazanego boga. Sensem bycia człowiekiem jest w tym wypadku niejako krępowanie zła, które wydobywa się ze sfery boskiej. Człowiek jest dla bogów zatrutym lochem — dzięki człowiekowi uwalniają się oni od zła. Religie są nieraz bezecnym zniesławieniem bóstwa

i to w tym celu, by wszystko zło przenieść na to, co jest boskie. Są one czasami szczytem zakłamania, gdyż człowiek jest mistrzem kłamstwa, łotrem, który — by zwalić z siebie ciężar winy — wynajduje metafizyczne konstrukcje pomocnicze.

A jednak: nawet w przypadku najbardziej bezecnego upadku, wszystkie religie żywią podstawowe przekonanie o człowieku, iż jego stosunek do sfery bóstwa jest — sam przez się — stosunkiem zależności. Nie jest to żadna relacja równości. Nie można klepać bogów po ramieniu na sposób kumoterski.

Bóstwo wymaga szacunku. Szacunek ten nie jest oczywiście jednoznaczny; przypomina on częściowo układy władcze: boskość jest nieskończoną mocą — tym, co jest przemożne w siłę. Nie jest to bóstwo zawsze czymś świętym czy też nieskończenie dobrym. Bogowie również dopuszczają się zbrodni i mają swe słabości; irydują się na przykład zbyt łatwo. W starym Egipcie często spotykaną formą modlitwy było uspokajające zwracanie się do rozwścieżonego boga; proszący starał się go ułagodzić.

Z tej racji, że religia — oszczędzając człowieka — pragnie często zwolnić go z odpowiedzialności za nieszczęście i zło i tak to wszystko tłumaczyć, ciężar zła spada w danym wypadku na bóstwo. Z drugiej jednak strony — w większości religii — w bóstwie kryje się to, co święte, doskonałe i co jest godne czci bez żadnych uwarunkowań.

Wszystkie religie łączy przekonanie, że to, co widzialne i dotykalne, jest powierzchnią, która wskazuje a równocześnie zakrywa to, co niewidzialne. Rzeczywistość niewidzialna i zakryta jest czymś najważniejszym dla człowieka, gdy chodzi o jego przeznaczenie, jego życie i śmierć, zbawienie czy zatracenie. Niewidzialność i tajemnica są czymś najistotniejszym. *Bóstwo jest odpowiedzią*. Na tym polega rozwiązanie zagadki — na to bóstwo skazany jest człowiek w całej swej istocie.

To, co boskie, jest dla człowieka równocześnie niebezpieczeństwem i nadzieją. Zbliżanie się do bóstwa może grozić zniszczeniem, może być także uszczęśliwieniem i udoskonaleniem. Dlatego też można zapomnieć i chętnie się zapomina o tym, co niewidzialne, by zaoszczędzić sobie lęku. Równocześnie jednak ta niewidzialność jest punktem środkowym całej rzeczywistości, wokół którego kręci się koło życia i na którym powinna się koncentrować nieustannie nasza uwaga (*religia* — słowo to pochodzi być może od *relegere*: ciągle odczytywać, zastanawiać się, ciągle przypominać sobie).

Gdy zastosuje się powyższe wypowiedzi do człowieka, to oznaczają one, że człowiek stoi wobec jakiegoś absolutnego „naprzeciw”, lub też posiada w sobie jakieś absolutne „wewnątrz”, którego

nie można jednak w zbyt prosty sposób utożsamić z jego skończonym własnym ja. Wartość człowieka płynie z uczestnictwa w tym, co absolutne; bez tego rodzaju partycypacji staje się człowiek kimś bezwartościowym, tak jak rama bez obrazu — człowiek staje się kimś niezrozumiałym. Sens bycia człowiekiem tkwi w tym, co boskie. Bóstwo uzdrawia rany, przemienia niedostatek w nadmiar i czyni przejrzystym to wszystko, co jest alienacją życia.

Człowiek wznosi się niekiedy do wzniosłego rozumienia stanu zbawienia. Przykładem może być następująca rozmowa z czasów dawnego Egiptu. Rozmowa toczy się między najwyższym bogiem Atonem a Ozyrysem, który reprezentuje umarłych:

(Ozyrys:) „O Atonie, co to ma oznaczać, że ja muszę udać się na pustkowia? Tam nie ma przecież żadnej wody i powiewu, pustynia jest tak bezdena, bezgraniczna i pełna ciemności”. (Aton:) „Będziesz tam żył bez trosk i w pokoju” (O:) „Na pustyni nie można mieć jednak radości związanych z miłością”. (A:) „Zamiast wody, powiewu i pragnienia użyczyłem przemienienia, a zamiast chleba i piwa obdarzyłem szczęśliwością”⁴.

Na licznych trumnach tebańskich i trumnach z Bersheh można — w dosłownym brzmieniu — spotkać taki napis: „Zamiast radości związanych z życiem erotycznym obdarowałem radością promieniującą; zamiast pożądliwości serca użyczyłem otwartości serca, a w zamian za chleb dałem pokój serca”. W bardzo jasny sposób został opisany tymi słowami stan zbawienia, który polega na zupełnej przemianie życia.

Uczestniczenie w tym, co boskie, nie przychodzi człowiekowi — takiemu, jakim on jest — zbyt łatwo. Człowiek jest istotą do uratowania, ale trzeba spełnić konieczne warunki. Albo bóstwo musi coś uczynić dla człowieka, albo człowiek musi coś uczynić dla bóstwa. Najczęściej chodzi o czynność z obu stron. Religia jest zawsze opisem jakiejś drogi ku zbawieniu. Wskazuje ona na dawcę zbawienia lub na zbawczą potęgę. Religia jest nadzieją. Ona wnosi w życie to, czego brak, a co jest najważniejsze — zbawienie. Wskazuje ona możliwy do zdobycia środek, który bez niej jest nieosiągalny.

Jest wiele przejawów życia religijnego w świecie i w historii, które zdają się ciągle wskazywać — obok tego, co inne i co trudne — na ów zasadniczy rdzeń. Człowiek jest istotą zagrożoną przez bóstwo, ale również istotą, która potrzebuje bóstwa — boskość ją obchodzi. Wszystkie religie traktują człowieka jako byt, który sam z siebie nie jest ani mądry, ani też nie wie, jak osiągnąć szczę-

⁴ Cyt. za Brunnerem, *Die Religion*.

ście i zbawienie; nie ma także umiejętności obchodzenia się z bóstwem. Gdyby nawet człowiek posiadał taką wiedzę, to nie ma on sił; gdyby nawet był on obdarzony niezbędnymi siłami, to nie umie z nich skorzystać, gdyż znajduje się w przewrotnym stanie. Człowiek — z punktu widzenia religii — nie jest w żadnym wypadku *okay*. Cierpi on bowiem na brak czegoś istotnego — jest on nieświadomy, słaby i niedobry. Religie wskazują jednak na cenną możliwość, która tkwi we wnętrzu człowieka — chodzi o modlitwę, uwielbienie, dziękczynienie i cześć. To jednak, co jest najbardziej cenne, jest też najczęściej zapomniane.

Spróbujmy w kilku tezach dokonać pewnej syntezy:

1. Zagadka człowieka ma tylko jedno rozwiązanie. Bóstwo jest odpowiedzią i rozwiązaniem zagadki. Partycypacja w tym, co boskie, jest sensem życia. Przyjaźń z Bogiem jest czymś jedynie koniecznym.

2. Człowiek jest pustym naczyniem. Jego sens urzeczywistnia się poprzez spełnienie. Bóstwo uszczęśliwia i napełnia. Człowiek — na wskroś — jest zdany na bóstwo. Od uczestnictwa w tym, co boskie, zależy jego trwanie i upadek.

3. Istnieje podstawa ku temu, by człowiek czuł lęk przed bóstwem. Bóstwo jest palącym się płomieniem, który może spalić człowieka. Istnieje „gniew” Boga, spowodowany winą i niegodnością człowieka; być może sięga on zła w samym bóstwie. Nie wie się, z czym ma się do czynienia. W żadnym wypadku nie jest jednak tak, że człowiek ma prawo roszczenia pretensji do tego, by cieszył się uznaniem, życzliwością i łaskawością Boga.

Bóstwo — mimo takiej znikomości człowieka — interesuje się człowiekiem i jego postawą. Modlitwy, ofiara i tęsknota serca nie są, być może, zawsze brane pod uwagę; są one jednak wysłuchiwane i docierają do bóstwa.

Myślenie i postępowanie człowieka może zdradzać tendencję oddalenia i odejścia od Boga. Cały proces życia świata może być ucieczką od Boga. Człowiek jest jednak do uratowania: czy to przez fakt, że on sam zawraca z drogi oddalenia, czy też dzięki temu, że dosięga go łaskawość bóstwa⁵.

Wydaje się, że nie spotyka się radykalnie pesymistycznej religii, takiej, która rozpatrywałaby cały proces dziejów beznadziejnie i depresyjnie — jako historię niezabawienia. Jest to zdumie-

⁵ Buddyzm byłby w tym wypadku „czynieniem czegoś niebyłym” i „unicestwianiem” złego procesu stawania się. Rozumienie buddyzmu — gdy chodzi o literaturę — jest tak różnorodne i częściowo tak sprzeczne ze sobą, że wskazują tutaj jedynie na jedno czy drugie rozumienie.

wający fakt, gdy weźmie się pod uwagę rzeczywiste układy w świecie.

Bóstwo jest czymś wspaniałym, jest ono jednak równocześnie czymś odstrasającym. Brzemie pochodzące od bogów powoduje zgrzytanie zębów. Usunięcie ze świadomości tego, co boskie, i zniszczenie tego wszystkiego przynosi wspaniałe korzyści. Człowiek wprawdzie pozostaje dalej w zależności od tego, co jest jemu równe, uwalnia się jednak od najwyższego pana. Odpada wtedy straszliwa odpowiedzialność przed Bogiem, konieczność wysiłku, metafizyczna bojaźń, religijne poczucie winy czy też zależność od Bożych przykazań. Człowiek może wtedy żyć bez poczucia mało-wartościowości, że jest niedoskonały, bez religijnych wymagań i bez niepokoju niewolnika, który nigdy nie wykonał dobrze swojej pracy. Nie trzeba się w takim wypadku zadreć ciężarem nieudanej przeszłości czy też koniecznością przewycięzania siebie. Człowiek może żyć bez wyniszczenia się, bez wypróbowywania siebie aż do granic krwi i bez upokorzeń. Nie jest wtedy winien Bogu żadnej wdzięczności i nie musi się rozliczać. Może on wszystko, on nie powinien nic — człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Człowiek może być sobą i pozostawać sobą tak, jak mu się podoba ⁶.

Jak dochodzi do takiego rozumienia życia? Jak powstają religie? Istnieje wiele teorii religii, które nie wyprowadzają religii od tego, co religijne. Uwzględniają natomiast psychologiczne i socjologiczne mechanizmy, interesy, siły oraz polityczno-ekonomiczne faktory. Najbardziej przekonującą spośród nich wydaje się dla mnie teoria projekcji, która przyjmuje istnienie w człowieku dyspozycji, by widzieć cały kosmos w taki sam sposób, w jaki człowiek sam siebie samego przeżywa, a mianowicie jako twór materialny, zawierający duchową zasadę, która wykracza ponad to, co materialne. Duch człowieka zachowuje się wtedy względem ciała i świata podobnie jak bóstwo względem kosmosu.

⁶ Liczne współczesne formy psychoterapii — jeśli nie wszystkie — obfitują w triumfalistyczne przycinki pod adresem starożytnej i chrześcijańskiej tradycji. Chodzi o doktrynę życia. Przeciwstawia się tej tradycji szumne maksymy. Nie są one nigdy przemyślane do końca. Przykładem może być mała książeczka J. Simkina, w której autor — dla urozmaicenia — wszelkie zło świata widzi w kategorii „powinności” i od jej odrzucenia oczekuje zbawienia. Podobne elementy antyteologii obficie można znaleźć tak w psychoanalizie, jak i w terapii Janova. Towarzyszą temu niewiarygodne naiwności. Są one formułowane często w sposób frapujący i prowokujący, gdy w nadzwyczajny sposób schlebiają małemu buntownikowi w nas samych. Poza tym — na zasadzie dialektycznego uderzenia przeciw przesadom — mają one swe znaczenie.

Nie mogę sobie pozwolić w tym miejscu na dyskusję o najważniejszych teoriach powstania religii. Zamiast tego chciałbym zaproponować, żebyśmy się liczyli z możliwością, iż religie mogły rzeczywiście powstać tak, jak one same często to opisują, a mianowicie, że niektórzy ludzie mieli rzeczywiste i bezpośrednie doświadczenia z bóstwem, przeżyli oświecenie i spotkali się z Bogiem, i że dzielili się oni tymi przeżyciami. Możemy poza tym przyjąć, że religia jest nie dość oczyszczonym wyrazem tych intuicji ludzkości, w których — przed wszelką refleksją nad procesami myślenia i poprzez to, co powierzchowne w świecie — dotyka ona nieustannie tego, co jest głębsze, ukryte i duchowe. Zresztą, chodzi tutaj nie tylko o powierzchnię rzeczy w świecie, ale także o własną istotę, własną duszę i o własnego ducha, który wskazuje na coś poza nim, a mianowicie na nieskończonego Ducha — na Bożego Ducha.

Religia, inspirowana doświadczeniami jej mistyków i proroków, byłaby więc prafilozofią ludzkości. Rzeczą filozofii i nauki byłby obowiązek krytycznego podejścia do religii. Chodziłoby o oczyszczanie jej z wybujałych wątków fantazji i absurdu w taki jednak sposób, by nie roztrwonić złota jej intuicji i oświeceń. Jeżeli coś takiego ma miejsce, to możemy mówić, że w religiach — często pod absurdalnymi szczegółami — mamy do czynienia z intuicyjnym i pełnym czucia rozpoznaniem człowieka jako kogoś, kto potrzebuje zbawienia. Człowiek nie może stworzyć sobie sam tego, co mu jest potrzebne. Istota ludzka w ufny sposób powierza się boskiemu Zbawcy i Jego przyjsciu⁷.

Człowiek zrozumiał właśnie dzięki religiom, że nie można zadowolić się tym, co jest dla życia konieczne i przyjemne. Nie można i nie powinno się zatrzymać na rzeczach tego świata. Dzięki religiom zrozumiał człowiek najczęściej, że on sam nie jest bogiem, chociaż nikt nie może przeszkodzić jemu samemu i narodom, żeby stworzyć religię właśnie z takiego przesądu, który jest najbardziej absurdalny ze wszystkich błędów.

Chrześcijaństwo potrzebowało wiele czasu na zrozumienie, że w religiach pogańskich — jak we wszystkim, co ludzkie — można spotkać ucieleśnienie niezbawienia, błędu, zła i zepsucia. Stanowi to jednak tylko jeden aspekt religii. W wielkim wysiłku rozumienia wiary i teologii właśnie w tym wieku odkryło chrześcijaństwo, że we wszystkich religiach osadza się nie tylko kruchość ludzkiego myślenia i ludzkiej fantazji, refleksji i postępowania, ale również głęboka świadomość człowieka, który odkrywa własną

⁷ Chodzi o nie opublikowany dotąd wykład K. Rahnera na temat Zbawcy, a wygłoszony w Monachium w 1966 r.

skończoność i zwraca się ku nieskończoności tego, co boskie. Chodzi o wewnętrzne przekonanie człowieka, który odczuwa swą słabość i oddalenie od Boga i powierza się temu, który na sposób boski przynosi zbawienie. Religia rozpoznaje człowieka w taki właśnie „jasno-ciemny” sposób. Nie jest ona w stanie, by formułować jasne twierdzenia na ten temat; nie posiada ona jasnego rozpoznania prawdy i fałszu; nie jest to jednak również całkowite pograżanie się w ciemności nieświadomości i zaciemnienia Boga. Człowiek Zachodu, który na przestrzeni tysięcy lat doszedł do przekonania, że czymś bardzo ważnym w życiu jest umiejętność refleksji, rozróżniania, odgraniczania i wyjaśniania (to wszystko jest właściwe ludzkiemu duchowi), czuje się niemile dotknięty przez swoisty opór, który — myśleniu i pojęciowej racjonalności Zachodu — przeciwstawiają często Azjaci. Jeżeli na przykład Hindusi często i chętnie sądzą, że wszystkie religie mają jednakową wartość, to człowiek Zachodu uważa, iż takie twierdzenie uwłacza gadności. Jest dla nas czymś trudnym do zniesienia, jeżeli niweluje się najbardziej duchowe i głębokie różnice. Dla chrześcijanina jest czymś niemożliwym, by — mając na uwadze życie i śmierć Jezusa Chrystusa — mówić: nie jest to znowu takie ważne, że ten człowiek żył, uczył i umarł, i to nawet dla mnie. Sądzę jednak, że nie ulegamy pokusie niwelacji, jeżeli w religiach dostrzegamy wspólny element zrozumienia tego, co jest wszędzie ważne i co przyczynia się do pokoju. Chodzi o pamięć, która jest pielęgnowana przez miliony lat, a mianowicie o przypominanie, że istnieje dla człowieka coś godnego uwagi, czci i adoracji, co jest ważniejsze od wszystkich rzeczy. Jeśli na przykład przeżywa ktoś na Bali pogodną wesołość i życzliwość ludzi, którzy przez wiele dni niosą swe ofiary do głównej świątyni na świętej górze, temu nie przyjdzie na myśl, by wziąć za dobrą monetę wszystkie szczegóły religii tych ludzi, ich wiary i zabobonu. Nie będzie mieć nawet wątpliwości, że ta religia — jak wiele na tej ziemi — może obumrzeć jeszcze za czasów młodszego pokolenia. Nie będzie on jednak wątpić, że te religie — z tej racji, że jeszcze dziś istnieją — są rzeczywistością *memoria Dei* — świadomością boskiej rzeczywistości i boskiej tajemnicy. Znajomość człowieka, której użyczają religie, polega na tym, że przypominają one ludziom, co jest dla nich najważniejsze. Upominają one człowieka, by szukał tego, co boskie, by ufał bóstwu i by nie dyspensował się od spraw bożych. Człowiek jest luką i przepaścią sam w sobie. Tę otchłań może jedynie wypełnić Nieskończony i Wieczny.

Zygmunt Freud ujął istotę swej nauki o neurotykach i neurozie w jednym bardzo mądrym i głębokim zdaniu: „Neurotyk odwraca się od rzeczywistości, gdyż uważa ją — jej całość i frag-

menty — za coś, co jest nie do uniesienia”⁶. Duchowe zdrowie zdaje się polegać na tym, że człowiek nie ucieka od rzeczywistości i nie uważa jej za niemożliwą do uniesienia. Uzdrawienie z neurozy polegałoby na tym, żeby przekonać człowieka do zgody na otaczającą go rzeczywistość. Jak to jednak zrozumieć, że owa rzeczywistość — według wyraźnej opinii Freuda i wielu jego uczniów — jest bezsensownym i zbędnym dziełem przypadku, charakteryzującym się jedynie skąpych możliwościach zadowolenia? Szczęście — sądzi Freud — nie zostało przewidziane w planie stworzenia. Człowiek, według Freuda, mógłby co najwyżej — wśród sprzyjających okoliczności — dojść do znikomego zadowolenia i doprowadzić do przemiany histerycznej nędzy we wspólne nieszczęście. To byłby — uważa on — cel psychoterapii⁹. Człowiek jest więc, zdaje się, monstrum ewolucji — jakimś tragicznym tworem natury. Jak na tym beznadziejnym tle można sobie wyobrazić proces uzdrawiania, który ma prowadzić od neurotycznego odwrócenia się od rzeczywistości do „zdrowej” zgody na nią lub przynajmniej do jej uznania?

Zgoda na rzeczywistość zakłada, że człowiek może rozpoznać, kim i jak on jest, i w jaki sposób służy mu świat. Zgoda na otaczającą rzeczywistość zakłada, że całość bytu może być przez człowieka zaakceptowana i uznana za coś dobrego. Z punktu widzenia doświadczenia lekarskiego jest rzeczą godną uwagi, że owa „akceptacja”, jak ją nazywa Charles Morgan w swej powieści „Podróż życia” — staje się w prosty sposób faktem u wielu zwyczajnych ludzi i to właśnie w granicznych sytuacjach choroby i nieszczęścia. Mówią oni mianowicie: „to posłuży czemuś dobremu”. Nie zdają sobie oni sprawy z tego, że wiedzą czy tylko przeczuwają, czemu dobremu ma służyć ich choroba i cierpienie, ale jakąś niepojętą intuicją ogarniają oni całość swego losu i akceptują go często w nadziei, która jest nie do wyjaśnienia. Nadzieja ta podtrzymywana jest dziś jeszcze w wielu częściach świata przez religie. Jutro może już być inaczej. Jak długo jednak w mowie i pamięci człowieka występuje słowo Bóg, tak długo stawia ono człowiekowi pytania. Jeżeli będzie ono zapomniane, wtedy również człowiek zapomni sam siebie.

Najgłębszą i najbardziej przygniatającą przeszkodą dla pogodzenia się z otaczającą rzeczywistością jest moment jej nieprzezniknionej niepojętności. Mimo istnienia wszelkich uchwytnych przejawów sensu, właśnie w tym momencie jawi się dla człowieka — który chce rozumieć — nieskończona niepojętność ukrytego

⁸ S. Freud, G. W. VII, s. 230.

⁹ S. Freud, G. W. I, s. 312.

Boga. Niepojętność Boga staje się zgorzeniem wszelkich zgorzeń. Jej śladem w świecie i historii jest zło, cierpienie, głupota, wina, a także niepojętność samego człowieka. Istnieje na to wszystko tylko jedno lekarstwo, na które chciałbym zwrócić uwagę dzieląc się niezapomnianym doświadczeniem. Stało się ono moim udziałem, gdy byłem młodym lekarzem i pracowałem w położnictwie.

W 1945 roku, niedługo po zakończeniu wojny — kliniki przeżywały wtedy wielkie trudności od strony personalnej i rzeczowej — przywieziono do szpitala młodą, miłą i energiczną kobietę, matkę czworga dzieci. Krótko przed urodzeniem piątego dziecka doszło do ciężkiego krwotoku. Jej stan groził utratą życia. Czuliła to ona i powiedziała do swego męża: „Franciszku, ja muszę umrzeć, pobłogosław dzieci”. On odrzekł: „Mario, czy ty możesz pojąć jeszcze Pana Boga?” Jej odpowiedź brzmiała: „Nie pojmuję Go wcale”, i zaraz dodała z promieniującym uśmiechem: „ale ja się z Nim całkowicie zgadzam”. Ona zrozumiała, że przerażająca otchłań niepojętności Boga jest otchłanią niepojętego światła nieskończonej i świętej miłości. Wydawało się, że widzi się to na obliczu umierającej. Jej religia była zgodą z Duchem, który przychodzi od początku, ze środka i od końca: On rozumiał ją a ona Jego.

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC