

RELIGIA W CZŁOWIEKU

NATURA, RZECZYWISTOŚĆ I FUNKCJA RELIGII

Niniejszy numer *Communio* (w pewnej swej części) uwzględnia sprawę kulturowo dziwną. Podczas gdy przemiany społeczne i kulturalne zdawały się prowadzić do zaniku różnych form religii, formy te odradzają się z nową siłą, bądź istnieją nadal pod oryginalnymi często postaciami, zastąpione przez równorzędne systemy. Mówi się o transformacji świętości, o religii zastępczej, o *sacrum* w stanie „pierwotnym”, o świeckich namiastkach religii. Ale wszystkie te określenia wydają się wypływać z dwóch założeń. Po pierwsze, z istnienia i poznania pewnej wzorcowej formy religii, która służyłaby jako kryterium przy określaniu *Ersatz* tego, co istnieje lub rodzi się aktualnie. Po drugie, przyjmuje się (jest to drugie założenie), że formy uznawane jako zastępcze mają z „religią” elementy wspólne, dzięki którym mogą występować jako religie. Elementy te należeć mogą do porządku strukturalnego (społeczne lub indywidualne postawy odpowiadające formom typowo religijnym) lub funkcjonalnego (rola, którą odgrywają w życiu osoby czy grupy, odpowiada roli, jaką spełnia religia). Możliwe, że pod tymi dwoma założeniami kryje się często trzecie założenie: jeśli religia nie zaginęła, ale się przekształciła, jeśli pustka, którą pozostawia, musi być wypełniona namiastkami, to stanowi ona pewien wymiar wrodzony bytu ludzkiego i gdy nie jest praktykowana w autentycznych formach, pojawia się ukryta pod postaciami nieprawdziwymi.

Widać więc, że określenie tego fenomenu suponuje już pewną interpretację. Przeniesienie tej interpretacji z terenu założeń do rozumowego uzasadnienia jest przedmiotem refleksji przeprowadzonej poniżej. W tym też celu odpowiedzieć musimy na trzy pytania:

1. Czym jest, ściśle biorąc, religia? Odpowiedź na to pytanie jest konieczna, aby odróżnić fenomen religijny od tego, co może wydawać się nim, realnie nim nie będąc.

2. Jakie miejsce zajmuje religia w człowieku? Czy jest w nim coś wrodzonym?

3. I w końcu, jaka jest rola religijności w całości życia ludzkiego? W jaki sposób ta rola może być spełniona przez formy

zastępcze lub przez zastąpienie religii działalnością innego rodzaju, która przez to stanie się pseudo-religijna?

Prawdziwa religia

Ludzie religijni, jak i ci, którzy zajmują się religioznawstwem z zewnątrz, odczuwali często konieczność odróżnienia prawdziwej religii od tego, co jest tylko jej pozorem czy nawet perwersją. „Jeśli ktoś uważa się za człowieka religijnego lecz łudząc serce nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata” (Jk 1, 26-27). Dla teologa i proroka rozróżnienie jest łatwe: chodzi tylko o zastosowanie, w stosunku do przejawów religijnych, kryteriów, które proponuje jego własna tradycja religijna i które dotyczą prawdziwej relacji z Bogiem.

Dla tych, którzy stawiają czoła problemowi rozróżnienia między tym, co religijne, i tym, co jest tego namiastką, zdając sobie sprawę z niezliczonych praktycznie form, w których wyrażała się religia na przestrzeni historii ludzkości, problem jest z pewnością trudniejszy. A jest on jeszcze trudniejszy, jeśli — jak to ma miejsce w naszym przypadku — musimy brać pod uwagę nie tylko fenomeny historycznie uważane za religijne, ale także te, które wyłaniają się w epoce sekularyzacji, spełniając te same funkcje, co religie historyczne i pretendując tym samym do noszenia tej samej nazwy. Ale oczywiście jest, że bez definicji religii, bez określenia, co jest prawdziwie religijne, nie można mówić o religii zastępczej. Wskażmy więc przynajmniej drogę, na której można dojść do takiej definicji.

Termin „religia” odnosi się do fenomenu tak złożonego — ze względu na ogromną różnorodność jego przejawów w historii i wielość elementów, które zawiera każdy z tych przejawów — że można stosować go jedynie wtedy, gdy założymy pluralizm znaczeń, który doprowadza niektórych autorów do wątpienia o możliwości używania go jako terminu technicznego¹. Bo jaką wartość może posiadać w rzeczywistości termin, który oznacza jednocześnie zjawiska tak różnorodne, jak postawy magiczno-religijne w prehistorii, religie pierwotne i fenomeny tak odległe od poprzednich, jak i od siebie, jak chrześcijaństwo i buddyzm? Ale jest też prawdą, że nie dysponujemy lepszym termi-

¹ Por. np. studium M. Despland, *La religion en Occident*, Montréal—Paris 1979—1980.

nem, który ujmowałby jednocześnie cechy wspólne dla wszystkich tych zjawisk, tak bardzo się różniących. Cechy te ponadto odróżniają owe zjawiska od innych dzieł ludzkich, takich jak sztuka, nauka czy kultura. Dlatego musimy dotrzeć do tych wspólnych i specyficznych cech, które zawiera w sobie termin „religia”

Złożoność zjawiska, które nazywamy religijnym, pozwala patrzeć na nie z różnych punktów widzenia i stosować pojęcia należące do różnych poziomów epistemologicznych; stąd wielość możliwych definicji religii. I tak, odwołując się do elementów psychologicznych, socjalnych, kulturalnych, historycznych, poszczególne nauki religioznawcze proponują definicje podkreślające elementy strukturalne i funkcjonalne, będące przedmiotem właściwym tych różnorodnych nauk. Analizowanie zjawiska religijnego w jego całości wydaje się możliwe przede wszystkim na bazie normatywnych studiów właściwych filozofii religii i teologii, poprzez badanie w nim szczególnie tego, co jest religijne i w konsekwencji specyficzne, wychodząc od licznych jego manifestacji na przestrzeni historii. Taką perspektywę przyjmują: fenomenologia religii, systematyczne studia religioznawcze i historia porównawcza religii — używając trzech nazw określających tę samą dyscyplinę. W tym świetle religia jawi się jako czyn ludzki, złożony z różnego rodzaju manifestacji: praktyk, wierzeń, instytucji, etc., kulturowo uwarunkowany, wskazujący na uznanie przez człowieka pewnej rzeczywistości nadnaturalnej, której przypisuje on swe zbawienie. Z tego opisu wyłonić możemy kilka elementów szczególnie ważnych dla określenia prawdziwej religii jako przeciwieństwa innych zjawisk, które jawią się jedynie jako religijne.

1. Po pierwsze, aby określić czyn jako religijny, nie wystarcza analiza jego funkcji w życiu człowieka czy wspólnoty. Pewne jest, że religia nadaje cel i sens życiu ludzkiemu, że strukturalizuje składniki osoby, umożliwia człowiekowi harmonijną integrację, że nadaje spójność grupie i domaga się uporządkowania życia od jej członków. I jest normalne, że nauki religioznawcze, które badają dogłębnie wymiary: kulturowy, psychologiczny i socjalny fenomenu religijnego, opisują go poprzez analizę tych różnych funkcji. Toteż nie można zbyt wiele powiedzieć o rzeczywistości, której obecność leży u źródeł tych funkcji religii, ani nie da się w pełni zrozumieć istoty życia religijnego czy nawet specyficznego sposobu, w jaki religia te funkcje spełnia. Również definicja, która sprowadzałaby się do określenia podstawowego zadania religii w życiu ludzkim, nie jest wystarczająca, jeśli odwołanie się do tego zadania powinno z niej wypływać. Nie wystarczy np. okre-

ślić religię jako „drogę do zbawienia” ani jako „wymiar ostateczny”. Człowiek może szukać dróg zbawienia w ogromnej liczbie działań i przypisywać wartość ostateczną relacjom przynależącym ostatecznie do świata *przed*-ostatecznego. Dlatego odpowiedź na pytanie: kto lub co zbawia? (to znaczy, pytanie o rzeczywistość, która jest kresem relacji), nie rozwiązuje problemu: na czym polega zbawienie? — definicja nie ujawnia istoty i może być odniesiona do bardzo różnych fenomenów.

2. Centralnym elementem definicji religii jest rzeczywistość *ponad*-ludzka, z którą człowiek religijny nawiązuje relację. Można nazwać tę rzeczywistość bardzo różnie: moc, potęga, bogowie, Bóg, bóstwo, lub określić ją terminem „misterium”, który zawiera elementy wspólne dla wszystkich poprzednich. Religia jest więc faktycznie religią o tyle, o ile rzeczywistość, jakiej człowiek w niej szuka, jest naprawdę *nad*-naturalna. A rzeczywistość prawdziwie *nad*-naturalna to ta, do której człowiek dociera poprzez pewną relację, transcendentny ruch przekroczenia siebie samego. Można powiedzieć: „Tam, gdzie serce twoje, tam twój Bóg” I gdy człowiek przywiązuje się do pieniędzy, władzy czy przyjemności, te rzeczywistości ziemskie stają się dla niego w pewien sposób bogiem, a „kult”, jaki oddaje tym rzeczom, ma coś z religii. Mówiąc dokładniej, dotykamy tutaj różnicy między prawdziwą religią i pseudo-religią: w pierwszej, rzeczywistość, której oddaje się kult, jest naprawdę *ponad*-ludzka, jest nią Bóg i dlatego próba przekroczenia siebie samego przez człowieka jest udana — Boga poszukuje się dla Niego-Samego i rozpoznaje jako Boga. W drugim przypadku człowiek oddaje swe serce czemuś, co nie jest *ponad*-ludzkie, ale raczej *poniżej*-ludzkie i dlatego nie jest to wypełnieniem aktu transcendencji, ale kresem pragnienia lub dążenia do posiadania: to nie jest Bóg, to jest idol. I jest on poszukiwany o tyle, o ile dostarcza człowiekowi czegoś, czego mu brakuje; jako przedmiot pożądania istnieje w zależności od człowieka i w jego służbie. Na pierwszy rzut oka, przedmiot ten wydaje się być czymś wyższym od człowieka i w praktyce jest on taki, w pewien sposób, bo wobec niego człowiek wykracza poza siebie i przekracza siebie. Ale w rzeczywistości oczywiste jest coś przeciwnego, to, że szukając tego dobra, człowiek szuka ostatecznie siebie samego. Dlatego wszelkie idolatrie, stawiając *ponad* człowiekiem coś, co w rzeczywistości może być tylko w jego służbie, prowadzą do alienacji i do jednej bądź drugiej formy niewoli. Tak więc działalność, która może mieć na zewnątrz punkty wspólne z religią, w rzeczywistości może mieć je jedynie pozornie i być perwersją religii.

Wychodząc z ukazanego wyżej kryterium, możemy zrozumieć,

w jaki sposób wewnątrz relacji prawdziwie religijnej, ponieważ ona kieruje człowieka ku dobru wyższemu, istnieje miejsce dla manifestacji bardziej lub mniej wiernych tej rzeczywistości i w konsekwencji, bardziej lub mniej doskonałych religijnie. W ten sposób, podczas gdy wszelkie formy idolatrii stanowią wypaczenie postawy religijnej, istnieją religie, które, będąc w pełni godne miana religii, są bardziej lub mniej doskonałymi manifestacjami religijnymi, ponieważ wyrażają z większą lub mniejszą doskonałością tę rzeczywistość wyższą, realnie rozpoznaną jako taką. Dlatego to, co powiedzieliśmy wyżej, umożliwia nam odróżnienie religii od tego, co nie jest religijne, ale nie obliguje nas do uznania religii realizowanej w jakiejkolwiek z jej historycznych form.

3. Aby zdefiniować religię, należy podkreślić jeszcze trzeci element, bardzo istotny przy ustalaniu relacji i różnicy między czynnikiem religijnym i innymi czynnikami ludzkimi. W definicji religii nie można pominąć odniesienia do osobowej, prawdziwej relacji z rzeczywistością wyższą. W sposób bardzo ogólny określamy ją terminem „uznanie”. Religia jest pewną relacją, osobiście przeżyta, która konkretyzuje się w tym, co można nazwać doświadczeniem religijnym. Ale chodzi tu o doświadczenie bardzo szczególne. Mając za przedmiot rzeczywistość wyższą, nawet transcendentną, nie polega ono na działalności wpływającej z ludzkich możliwości i skierowanej ku rzeczywistości świata. Niewątpliwie, może ono realizować się jedynie poprzez pewien ciąg działań wpływających z różnorodnych ludzkich możliwości: myślenia, woli, uczucia, etc. Ale nie identyfikuje się z żadnym z nich. Nie ma w człowieku organu specyficznie religijnego. Religia jest relacją całego człowieka, która ogarnia osobę jako osobę i angażuje ją całkowicie. Nie jest w konsekwencji jakimś specyficznym działaniem ducha ludzkiego, nie jest fragmentaryczną działalnością; jest raczej wymiarem głębszym niż wszelkie ludzkie działania, podstawą dla wszystkich innych dziedzin życia.

Oczywiście, ta relacja całej osoby wymaga, o ile ma być faktycznie przeżyta, pewnej wielowymiarowości, wymiaru cielesnego i podmiotowego, uwypuklenia pewnych działań specyficznych, w których załamuje się i odbija promień światła, jaki wnika w samo centrum osoby. Świętość, osobiste poznanie tajemnicy wymaga więc istnienia pewnego porządku sakralnego, złożonego z nieprzeliczonych pośrednictw i przejawów, które stanowią widzialną stronę życia religijnego. Ale takie pośrednictwa, z pewnością konieczne, nie decydują jeszcze o identyfikacji religijnej. Teoretycznie mogą istnieć „ceremonie” różnego rodzaju, zewnętrznie identyfikowane jako religijne ze względu na przynależność do tradycji religijnej, które jednak w rzeczywistości są wyzute

z wszelkiej zawartości religijnej; i przeciwnie, możliwe jest, że autentyczna relacja religijna próbuje utorować sobie drogę poprzez formy zastępcze, historycznie nie identyfikowane jako religijne. Kryterium rozróżniające między autentyczną religijnością a pseudo-religijnością wydaje się wynikać z głównej definicji religii, którą podaliśmy. Ale jego praktyczne zastosowanie nie jest łatwe. Religijnymi będą te działania, poprzez które podmiot wyraża (posługując się niezliczonymi środkami, jakich dostarczają mu wielorakie warunki) swe osobiste poznanie — akt nie teoretyczny lecz niezwykle praktyczny — rzeczywistości wyższej, Transcendencji. Gdy brakuje takiego poznania, działania, nawet jeśli materialnie należą do świata religii, będą religijne jedynie z pozoru.

Skoro określi się religię w ten sposób, to trzeba stwierdzić, że samo istnienie faktu religijnego stawia nas, jak się wydaje, wobec rzeczywistości nie będącej wyłącznym dziełem człowieka, ale wywodzącej się z wymiarów, jakie go stanowią, konstytuują takim, jakim jest. Wyjaśniałoby to fakt istnienia, mimo niezliczonych przekształceń form religijnych na przestrzeni dziejów ludzkich, stałej potrzeby religii. To tłumaczyłoby również, że zaginięcie pewnych form powodowało zawsze pojawianie się nowych lub powrót do form minionych. Czy da się to jednak wytłumaczyć w sposób rozumowy?

Religia w człowieku

Wszystko wydaje się wskazywać na to, że działalność religijna jest czymś stałym w historii ludzkości. Przez pewien czas badania dotyczące religii próbowały odkryć empiryczne początki fenomenu religijnego zakładając, że pojawił się on w momencie powstania kultury, wywodząc się z pewnego wcześniejszego, niereligijnego stadium ludzkości. Następnie zakładano, że w przeszłości człowiek był zawsze religijny. Ale próbowano sprowadzić religię do wydarzenia, przeszłości, narzucając historii schematy ewolucji, które zapowiadają przyszły etap ludzkości jako niereligijny. Postęp, nauka, sekularyzacja miałyby sprawić zanik życia religijnego. Tymczasem fakty nie pozwalają na przyjęcie takiej hipotezy. Więcej nawet, zjawiska, jak te, którymi się zajmujemy, narodziny nowych form świętości, wydają się wskazywać, iż historia niekoniecznie postępuje według tego, co narzucają jej interpretatorzy.

Czy ten fakt wystarcza, aby usprawiedliwić twierdzenie, że religia wypływa z konstytutywnego wymiaru człowieka? Na pewno nie, chociaż wypada podkreślić, iż fakt ten sugeruje poniekąd takie twierdzenie. Są jednak liczne powody, dla których istnienie stałej działalności religijnej w ciągu dziejów nie uzasadnia samo

przez się tego twierdzenia. Po pierwsze, są pewne dane, według których zawsze istniały podmioty, w większej lub mniejszej liczbie, które nie przejawiały działalności religijnej. Z innej strony, aktywność religijna odzwierciedla zawsze w tak wierny sposób konkretne sytuacje i okoliczności, że niektórzy uważają ją za produkt tych ostanich lub za dodatkowy element działalności kulturalnej człowieka. W końcu, zastosowanie nauk o człowieku w badaniach nad religią pokazuje, że w pewnej liczbie przypadków aktywność religijna tłumaczy się przez wpływ przyczyn naturalnych, jak lenistwo, strach, niewiedza. Przez prostą ekstrapolację prowadzi to do twierdzenia, że takie mechanizmy działają we wszystkich podmiotach religijnych, nawet jeśli u niektórych taka sytuacja jest nieświadoma lub „zatajona”

Tak więc, po stwierdzeniu istnienia religii, a następnie po próbie jej opisanie pozostaje nam racjonalne uzasadnienie jej istnienia. Ale jak ukierunkować to usiłowanie? Najczęstsza droga postępowania, w naszej zachodniej tradycji, polegała na filozoficznym dowodzeniu istnienia bytu absolutnego i koniecznego, który stanowi to, co od czasów Pascala nazywamy „Bogiem filozofów” a którego Ortega nazwał „świecką stroną Boga”. Nie uważając tej metody za niewłaściwą, a tym bardziej nie twierdząc, że idea religii, suponująca samą jej możliwość, „uniemożliwia wszelkie zrozumienie religii” (Tillich) sądzimy, że ma ona swe miejsce nie jako pierwszy krok w uzasadnianiu istnienia rzeczywistości wyższej, z którą podmiot religijny wchodziłby następnie w kontakt, ale jako ostatni etap w uzasadnianiu wizji racjonalnego świata, zgodnej z wizją, jaką zakłada życie religijne. Zakładając więc fundamentalne znaczenie tej metody, gdy jest poprawnie stosowana, z naszej strony podążamy inną drogą: aby wykazać charakter wrodzony wymiaru religijnego w człowieku. Oczywiście, nie chodzi o to, by udowodnić, że religia jest elementem naturalnym w człowieku — ani w znaczeniu, w jakim jawiłaby się jako dobro własne, ani w znaczeniu, w jakim wypływałaby z jego natury. Pierwszy sens podważałby całkowitą darmowość faktu religijnego, gdy tymczasem ukazuje ją wyraźnie każdy wierny jego opis: człowiek religijny jest zawsze człowiekiem zasłuchania, a jego postawa — postawą odpowiedzi. Drugi sens sugerowałby, iż ignoruje się religię jako osobiście przeżyty relację i w konsekwencji jako owoc wolnej decyzji uznania; religia nie jest czymś, co się posiada tak, jak różnorodne elementy natury; być religijnym — to osobiście ukierunkować swe życie w określony sposób.

Ale jeżeli nie chcemy poprzestać na tym pozytywnym, jako że wpływającym z historii lub z Objawienia, opisie czynu religij-

nego, musimy wykazać, że działalność, jaka inicjuje relację religijną, pozostawia swój ślad i ma pewien wpływ na sytuację ludzką, i że ten wpływ stanowi *pra*-zdolność, na bazie której staje się możliwa osobista decyzja, w której aktualizuje się relacja religijna. Ponieważ nie chodzi tu o jakiś element obiektywny, ale o pierwotny wymiar podmiotu, nie będzie można uczynić tego poprzez odkrycie czy ukazanie typu obiektywnego. Ale ponieważ jest to wymiar pierwotny podmiotu, nie będzie on mógł zagubić swego odbicia w żadnym z istotnych elementów życia osoby. Nasza droga będzie więc polegać na odkrywaniu śladów, obecnych w całym ludzkim istnieniu, wrodzonych prazdolności do relacji religijnej w każdym człowieku.

Przywracając słowom ich prawdziwy sens, zaciemniony i zartytarty przez nadużycia języka, któremu się podporządkowujemy, moglibyśmy opisać przedstawioną relację religijną następująco: żyć religijnie, to osobiście poznać owoc pierwotnej miłości i poczuć się wezwanym do realizacji siebie w miłości absolutnej. Życie religijne, które w chrześcijaństwie otrzymuje imię życia teologalnego, polega na przyjęciu, na osobistej akceptacji własnej egzystencji jako środowiska miłosnej inicjatywy, która może zrealizować się jedynie w odpowiedzi na tę miłość, a w konsekwencji, w nieskończonym obszarze, który tę inicjatywę otwiera jako własne ukierunkowanie i własny cel. Relacja religijna mieści się więc między dwoma ekstremami: koncepcją człowieka, według której byłby on tylko echem głosu Boga i w konsekwencji zatraciłby własną tożsamość; a koncepcją, według której człowiek, aby potwierdzić siebie, odcinałby się od wszelkich relacji i nawet swe osobiste istnienie, którego początku nie może zanegować, redukowałby do istnienia faktu bez racji i sensu. Człowiek religijny wie, że jest powołany do istnienia, ale to wezwanie daje mu możliwość odpowiedzi, a w tej odpowiedzi możliwość podjęcia swego istnienia, to znaczy personalnego istnienia w perspektywie otwartej przez to wezwanie.

Sercem relacji religijnej jest osobiste uznanie Transcendencji, lub inaczej: akceptacja całkowitego przekroczenia siebie samego — jako droga pełnej realizacji.

Religia, opisana raz w takich terminach, ułatwiłaby nam właściwe odczytanie istotnej predyspozycji religijnej, obecnej w życiu człowieka. Ona nie mieści się na terenie potrzeb człowieka. Droga pożądania nie prowadzi do Boga; prowadzi człowieka jedynie do siebie samego. Ale, precyzując, znajdują się w człowieku znaki, które objawiają go jako byt, który pragnie wyjść poza siebie, wspiąć się ponad posiadanie, ponad satysfakcję z do-

minacji, to znaczy ponad wszelkie postawy, które zamykają go w nim samym, aby wejść na drogę realizacji siebie.

Prześledźmy to krok po kroku. Że świat nie ogranicza się do przedmiotów, do królestwa natury, stwierdzić może każdy, kto doświadczył wartości etycznej, piękna i osobowej realności. Zwróćmy uwagę na to ostatnie. Doświadczenie siebie samego jako osoby nie dokonuje się poprzez stwierdzenie określonych dóbr czy własności, które podmiot posiada. Ono dokonuje się jedynie w prawdziwej relacji z innymi osobami, w relacji *ja-ty*, w spotkaniu interpersonalnym. Otóż, aby ono mogło mieć miejsce — jakakolwiek byłaby jego konkretna forma: dialog, komunikacja, miłość — podmioty spotkania powinny rozpocząć od spojrzenia na drugiego jako na podmiot nie dający się sprowadzić do jakiegokolwiek pragnienia posiadania, dominowania, obiektywizacji. Każdy powinien wyjść z siebie, uznać aktywny charakter innego podmiotu i pobudzać jego działanie poprzez własną działalność. Relacja osobowa powinna więc wznieść się ponad tendencję do traktowania drugiego jako przedmiotu. Ale powinna ona unikać również pokusy składania daru z siebie, szlachetnej jedynie z pozoru, gdy podporządkowując się całkowicie, doszłoby się do uczynienia z siebie przedmiotu dla drugiego, co przekreślałoby możliwość jakiegokolwiek szacunku. W relacji interpersonalnej każdy podmiot wykracza poza siebie w kierunku drugiego, ale równocześnie znajduje w tym możliwość realizacji siebie jako podmiotu. W takiej relacji uobecnia się nowy porządek rzeczywistości — porządek miłości — wyraźnie zbliżony do tego, co ukazał nam opis relacji religijnej. Ale, abyśmy mogli mówić o czymś jako o znaku czegoś innego, musimy wyjść poza opis z jego fenomenologicznym podobieństwem i ukazać relację, która to podobieństwo tłumaczy.

Dwa rodzaje faktów pozwalają nam odkryć relację religijną jako fundament, wskazówkę i ślad relacji interpersonalnej na poziomie ludzkim. W tej relacji człowiek wznosi się na wyższy, doskonalszy poziom danej mu rzeczywistości. A tymczasem relacja interpersonalna jest daleka od wypełnienia całej głębi bytu — w — relacji, którą każdy podmiot nosi w sobie. Istnieje pewne źródło bytu osobowego, które relacja między osobami zakłada i w wyniku tego nie „tłumaczy” go w sposób adekwatny. Zaproszenie do istnienia, przekazane mi przez kogoś drugiego, zakłada już moje istnienie. Nawet matka nie może kochać osoby swego syna, zanim zacznie on istnieć. Tak więc istnieje pewien poziom mego istnienia, którego nie tłumaczy relacja z innymi, poziom, który jawiłby się jako skazany na samotność, a więc na nienaturalność bytu pozbawionego sensu, jaki posiadają jedynie podmioty na po-

ziomie ludzkim. Relacja interpersonalna ujawnia w ten sposób pewien obszar bytu, którego nie realizuje w pełni.

Ale ten negatywny aspekt relacji interpersonalnej jest tylko — przeciwieństwem pewnego aspektu pozytywnego, który ukazuje absolut osobowy jako fundament doskonałości bytu afirmującego się w tej relacji. Miłość — relacja interpersonalna — jest w pewnym stopniu aktem stwórczym. W nim dwa podmioty stwarzają się w wymiarze, w którym każdy przyczynia się do istnienia drugiego jako podmiotu. Ale tylko w pewien sposób. W rzeczywistości obydwu podmioty, które się stwarzają, muszą być stworzone wcześniej i w konsekwencji wyciskają na swym „stworzeniu” te znamiona niedoskonałości i skończoności, jakimi są: ewentualna niewiara, niepowodzenia, śmierć. To znaczy, że ich wzajemne stwarzanie jest dla nich obydwu sposobem uczestniczenia w stwarzaniu pierwotnym, które umożliwia, u swych źródeł, takie samo istnienie każdego. Powołani do istnienia osobiście przez podmiot absolutny, w wezwaniu, które leży u podstaw relacji religijnej, my, ludzie przedłużamy w naszym skończonym wymiarze akt stworzenia — poprzez relację interpersonalną. Dlatego ona — sakrament brata (*sacramentum fratris*) — jest najlepszą oznaką religijnej predyspozycji, która bardziej niż jako wrodzona jawi się jako pierwotny wymiar osoby.

Sama natura tego, co nazwaliśmy śladem początkowym, pozwala zrozumieć, iż można odkryć go jedynie w wymiarze, w którym prawdziwa jest relacja interpersonalna, jaka go konstytuuje. Tym tłumaczy się, że długotrwała degradacja osoby, sytuacja zamknięcia się człowieka w wymiarze posiadania, konsumpcji, zadowolenia i agresywnej dominacji pociąga za sobą zaciemnienie, przesłonięcie boskości, którą można zdradzić i żyć tak charakterystycznie dla naszych czasów.

W końcu, ścisły związek między relacją religijną a relacją osobową tłumaczy, że ta ostatnia może być traktowana jak najbardziej przekonujący dowód istnienia tej pierwszej. Powróćmy do naszego opisu: jeżeli istotą religii jest absolutne przekroczenie siebie, to najlepszym dowodem istnienia takiej postawy jest, bez wątplenia, istnienie, które na poziomie ludzkim, jest zdolne do przekroczenia siebie w służbie i w konkretnej miłości do innych. Mamy tutaj kryterium pewnego odróżnienia w świetle tego, co powiedzieliśmy wcześniej, prawdziwej religii od tego, co jest jedynie czymś do niej zbliżonym, religii od pseudo-religii. Ale gdzie tkwią korzenie tej możliwości, tak często stosowanego przez ludzi zastępowania prawdziwej religii formami perwersyjnymi? Dlaczego prawdziwa religia może być i jest tak często eliminowana

przez religie zastępcze? W odpowiedzi na te pytania może pomóc nam zastanowienie się nad funkcjami religii.

Funkcje religii

Spojrzenie z zewnątrz ukazuje religię — wcieloną w różnorodne religie historyczne — jako instytucję społeczną o wielkim znaczeniu, uwarunkowaną czynnikami socjo-kulturowymi i spełniającą określoną funkcję w całości instytucji określonego społeczeństwa. W naszym kontekście na przykład, religia — to Kościół ze swą władzą i organami ją sprawującymi, z wpływem na życie społeczne, rodzinę, edukację. W takiej zewnętrznej wizji religii, która nie tylko jest uzasadniona, ale konieczna do zrozumienia całości życia religijnego, funkcje religii tkwią w oddziaływaniu instytucji religijnej na całość społeczeństwa w różnych jego aspektach: ekonomicznym, socjalnym, politycznym, podobnie jak w oddziaływaniach, które instytucja religijna przyjmuje od socjalnego środowiska, w którym żyje.

Ale religia nie jest jedynie instytucją społeczną. W każdej religii podmioty, które nią żyją, szukają odpowiedzi na serię pytań, problemów, niepokojów, dążeń i potrzeb, jakie niesie ze sobą życie. Wymiar religii, jaki zawarliśmy w terminie „doświadczenie religijne”, spełnia tę potrzebę poprzez systemy wartości i idei, świat symboliczny, rytualny i specyficzne uczucia, jakie wywołuje. Poprzez wszystkie te środki wyraża się podstawowe dążenie i potrzeba: potrzeba i dążenie do zbawienia. Podmiot religijny, poprzez całą swą religijną aktywność, szuka głównie jednego — tego, by być zbawionym. Do wszystkich religii zastosować można znany buddyjski tekst: „Jak niezmiernie morze nasycone jest jedynym smakiem, smakiem soli, tak ta nauka nasycona jest jedynym smakiem, smakiem zbawienia”

Jak wszystkie inne elementy życia religijnego, historia religii przedstawia nieprzebraną wielość konkretnych wyobrażeń o zbawieniu. Ale nie trudno jest wyliczyć pewne cechy podstawowe, wspólne dla nich wszystkich. Zbawienie jest z pewnością pewnym stanem doskonałości, który jednak nie dotyczy porządku posiadania; nie zdobywa się go więc poprzez pomnażanie posiadanych dóbr, jakie by one nie były. Dotyka on samej podmiotowości człowieka. Zbawienie przeprowadza podmiot z niedoskonałego istnienia przeżywanego jako niewola, cierpienie, grzech, do całkowicie doskonałego i ostatecznego porządku samego bytu. Dlatego zbawienie jawi się we wszystkich religiach jako pełna realizacja siebie poprzez przekroczenie siebie; a w religiach, w których to ab-

solutne „ponad” człowieka przedstawione jest jako Bóg, zbawienie polega na ubóstwieniu człowieka — *salus tua ego sum* — w daniu człowiekowi życia czy Ducha Bożego.

Ponieważ potrzeba zbawienia jest pewnym aspektem lub konsekwencją tego, co nazwaliśmy predyspozycją religijną człowieka, człowiek przeżywa tę potrzebę w różnorodny sposób, zależny od różnych historycznych sytuacji. Prehistoryczny myśliwy żył tą potrzebą, walcząc mężnie o przetrwanie; rolnik — poprzez swe relacje z przyrodą i cyklami natury; a człowiek naszych dni żyje tą samą potrzebą w lęku przed samotnością i niezrozumieniem przez nasze zdehumanizowane społeczeństwa. We wszystkich epokach ludzkiej historii jako coś stałego i im właściwego jawi się nostalgia, pragnienie innej formy istnienia, które pobudza człowieka do działania, nadaje sens i ożywia wszelkie jego poczynania.

Ten ostateczny cel, jaki religia nieustannie proponuje życiu człowieka, nie utożsamia się z konkretnymi celami, które umożliwiają, proponują i stopniowo realizują różnego rodzaju przekształcenia świata, jakie człowiek musi czynić, aby żyć. Ale cel ten nie realizuje się także na marginesie tego wszystkiego. Zamęt w praktycznych działaniach, przez które człowiek się rozwija, ukazuje konieczność pełnego rozwoju osoby, która kieruje i ożywia te działania.

Tej konieczności nie zastąpił nigdy w pełni rozwój materialny i konkretny. Człowiek najbardziej „prymitywny” — antropologdy znają go dzisiaj — znał także pracę świecką. Aktywność religijna nie paraliżowała go. Przeciwnie, cała historia wskazuje, że ona pobudzała człowieka do działalności we wszystkich dziedzinach kultury. Ale ściśle powiązanie różnych poziomów, które składają się na życie ludzkie, różne rytmy w rozwoju niektórych z nich i pokusa manipulowania religią sprawiają, że człowiek odnosi niekiedy odpowiedzi religijne do pytań o porządek naturalny świata, przenosząc w ten sposób zbawienie z właściwego mu miejsca odpowiedzi ostatecznych na teren pytań przed-ostatecznych nauki, techniki, organizacji państwa i życia politycznego. W takich przypadkach religia spełnia w życiu człowieka funkcje właściwe innym rodzajom działalności, tracąc przez to swe właściwe funkcje. Historyczne ruchy sekularyzacyjne sprawiały często, że przywracano religii jej prawdziwe miejsce wśród działalności religijnej, odzyskując dla działalności tego świata autonomię, jaka jej przysługuje.

Ale zdarzało się także, że taki prawowity ruch doprowadzał człowieka do absolutyzowania rzeczywistości lub działalności świata uważanego za autonomiczny i do zajmowania przez to miejsca,

które zająć może jedynie owo odniesienie ponad-ludzkie, które nazywamy relacją religijną. W takim momencie jakaś rzeczywistość świata, jakaś ludzka działalność lub sam człowiek był absolutyzowany i spełniał funkcje właściwe religii: *Homo homini Deus*. W taki sposób zrodziły się „religie świeckie”, w których rzeczywistość naturalna odgrywa rolę właściwą religii. Tylko że nie wystarczy, iż człowiek uzna jakąś rzeczywistość za absolutną, aby ona taką była. I gdy człowiek przypisze zdolność absolutną ziemi, która jest względna, gdy przyzna wartość nieskończoną czemuś, co jest ograniczone, ta zdolność do absolutu i nieskończoności może być jedynie wynaturzona, a fałszywa nieskończoność — idol — zamiast zbawiać człowieka, uniemożliwia jego ukierunkowanie się i podążanie ku zbawieniu, wciągając go w niewolę i wyobcowanie. Rozczarowanie przeżyte w dążeniu do nieskończoności, fałszywie ukierunkowanym lub zdeprawowanym w realizacji pozornej religijności, tłumaczy tendencję znacznego zmierzchu humanizmu w epokach takich jak nasza, zadowolających się działaniami instrumentalnymi, działalnością o bezpośrednim celu i próbujących zagłuszyć wszelkie wyższe dążenia przez aktywizm, zadowolenie i rozrywkę. Świadomie lub nieświadomie jest to owocem społeczeństwa skupiającego się na poszukiwaniu zadowolenia czy dobrobytu.

Ale nie wydaje się, aby próby ignorowania tych dążeń prowadziły do ich eliminacji. Przeciwnie, jesteśmy dziś świadkami różnego rodzaju protestów w nieprzeliczonych manifestacjach świętości w stanie „pierwotnym”. Na pierwszym miejscu, przeciwko formom zbyt rygorystycznym, oficjalnym, przeciwko instytucjonalizacji tych dążeń i odpowiedzi na nie. Następnie, przeciwko świeckim namiastkom tych zinstytucjonalizowanych odpowiedzi religijnych. I w końcu, przeciwko próżni, jaką wytwarza próba ignorowania i zagłuszania tych dążeń.

Fakt — charakterystyczny dla epoki współczesnej — religii świeckich, religii zastępczych, świętości w stanie „pierwotnym” stanowi ostatecznie wydarzenie bardziej — kulturowo uwarunkowane jak zawsze — z historii przemian form *sacrum*. A historia ta ma swoje źródła: z jednej strony — we wrodzonych predyspozycjach człowieka do religii i powszechnym dążeniu do zbawienia, które ona niesie; z drugiej strony — w charakterze koniecznym, a zarazem niewystarczającym, pośrednictwa instytucjonalnego, w które ta wrodzona predyspozycja musi się wcielać, aby była realnie przeżyta.

Nowe formy świętości mogą oddać pewną przysługę istniejącym już religiom, przypominając im o relatywności ich formy instytucjonalnej i o konieczności nieustannego bycia w służbie

życia, religijnej inspiracji, która je wywołała. Mogą one oddać ogromną przysługę człowiekowi naszych dni, ukazując mu wyraźnie całkowitą niewystarczalność kultury skoncentrowanej głównie na tym, co praktyczne, użyteczne lub instrumentalne.

Ale nie można twierdzić, że te nowe formy świętości zastępują zinstytucjonalizowane formy religijne, jakimi są religie historyczne. Świętość w swych korzeniach — predyspozycja religijna, uznanie Misterium, pragnienie zbawienia — może istnieć jedynie w formach instytucjonalnych. Ale tym, co naprawdę istotne dla instytucji religijnej, co pozwala poznać, czy jest ona prawdziwa czy też jest tylko namiastką lub wynaturzeniem, nie jest jej charakter instytucjonalny, nawet jeśli element instytucjonalny stanowi narzędzie pozwalające człowiekowi przekroczyć siebie samego, swoją osobę, lub przeciwnie, jest azylem czy miejscem schronienia, które to przekroczenie czyni możliwym.

tłum. Leszek Woroniecki SAC