

KS. HUBERT PILORZ

POZYTYWISTYCZNA DEFINICJA RELIGII  
HELMUTHA VON GLASENAPPA  
W ŚWIETLE FENOMENOLOGII RELIGII

Metodyczne dociekania nad definicją religii, która odnosiłaby się do wszystkich religii i obejmowała zjawisko religijne w jego całości, rozpoczęły się wraz z powstaniem nauk religioznawczych. Jakkolwiek załążki tych ostatnich sięgają daleko w przeszłość, ich prawdziwy rozwój datuje się od XVIII w. i uwarunkowany jest przez myśl oświecenia, odczytanie hieroglifów i pisma klinowego, przetłumaczenie i powszechne udostępnienie tekstów świętych ksiąg religijnych Indii, Chin, Iranu, zetknięcie się z kulturami ludów prymitywnych itp.<sup>1</sup> Od tego czasu wprost niezliczona ilość definicji religii została zaproponowana przez religioznawców, którzy zajmowali się badaniem zjawiska religijnego z punktu widzenia historycznego, etnologicznego, psychologicznego, socjologicznego, fenomenologicznego i filozoficznego. Różnice, jakie istnieją w poglądach autorów na to zagadnienie, wskazują na złożoność tej problematyki i na trudności w jej właściwym rozwiązaniu<sup>2</sup>.

Zagadnienie definicji istoty religii ma duże znaczenie dla teologii fundamentalnej, zwłaszcza jeśli przybiera ona postać religioznawczą, próbując wykazać wyjątkowy charakter chrześcijaństwa wśród innych religii. Ten wyjątkowy charakter sprowadza się bowiem do faktu, że w jego powstanie zaangażowany jest bezpośrednio objawiający się Bóg. Tymczasem niektóre definicje religii, podkreślając w religii jedynie to, co wnosi w nią człowiek, usiłują wykazać, że natura ludzka jest wspólnym źródłem wszystkich religii, co z góry wyklucza wszelką możliwość

---

<sup>1</sup> G. Mensching. *Geschichte der Religionswissenschaft*. Bonn 1948; por. także J. Kruszyński. *Studia nad porównawczą historią religii*. Poznań 1926.

<sup>2</sup> Por. L. Richter. *Begriff und Wesen der Religion*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. T. 5. Tübingen 1961 kol. 968-969. (Autor klasyfikuje próby ujęcia tego zagadnienia wg 8 metod i wskazuje na ich niewystarczalność).

interwencji nadludzkiej w jej powstanie<sup>3</sup>. Dla teologii fundamentalnej nie jest zatem bez znaczenia krytyczne przeanalizowanie jednej z takich definicji i wykazanie, na czym polega jej jednostronność i w jakim kierunku należy szukać bardziej obiektywnego rozwiązania tego problemu.

Wybór dokonany w ramach niniejszego artykułu nie jest przypadkowy. Bogaty bowiem dorobek naukowy Helmutha von Glasenappa<sup>4</sup>, docenta w Bonn i w Berlinie w latach 1918—1928, następnie profesora na katedrze indologii w Królewcu aż do r. 1944, wreszcie profesora na katedrze indianistyki i porównawczej historii religii w Tybindze, zjednał mu wielu czytelników również poza granicami Niemiec<sup>5</sup>.

Omawiając kompetencje religioznawcy Helmuth von Glasenapp stwierdza, że zadaniem historyka religii jest traktowanie zjawiska religijnego wyłącznie opisowo i unikanie jego — opartej na jakichkolwiek innych, pozahistorycznych założeniach — interpretacji<sup>6</sup>. Tak pojęte za-

<sup>3</sup> Por. E. A m a n n. *Religion*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*. T. 13. Paris 1934 kol. 2182-2312.

<sup>4</sup> Z własnych prac Glasenappa o jego życiu i naukowych zainteresowaniach dokładnie informuje pozycja, która ukazała się po tragicznej śmierci Uczonego (wypadek samochodowy): *Meine Lebensreise*. Wiesbaden 1964; jego uwagi można również znaleźć we wstępie do książki *Die Nichtchristlichen Religionen*. Frankfurt a. M. 1957 s. 8. Spod pióra innych autorów wyszło na ten temat wiele wiadomości zamieszczonych w różnych czasopiśmie. W języku polskim informują o tym 3 prace T. Margula: *Sto lat nauki o religiach świata*. Warszawa 1964 s. 266-292; *Filozoficzna komparatystyka religii Helmutha von Glasenappa*. „Euhemer” T.34:1963 s. 32-55; *Krótką charakterystyką zachodnich szkół religioznawczych*. „Euhemer” T.20:1961 s. 102 n. Autor ten streszcza pobieżnie poglądy Glasenappa nie oceniając ich jednak w sposób krytyczny.

<sup>5</sup> Do najważniejszych prac H. von Glasenappa z dziedziny historii porównawczej religii należą: *Die fünf Weltreligionen*. Wyd. 4. Düsseldorf-Köln 1963 (pierwsze trzy wydania tej książki: 1951—1952, 1954, 1957, nosiły tytuł *Die fünf grossen Religionen*); *Die Religionen der Menschheit, ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen*. Wien 1954, praca napisana na zlecenie austriackiej Komisji UNESCO; *Glaube und Ritus der Hochreligionen in vergleichender Übersicht*. Frankfurt a. M. 1960; *Die Nichtchristlichen Religionen*. Frankfurt a. M. 1957; *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den übernatürlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*. Wiesbaden 1954; *Buddhismus und Christentum*. „Universitas” T.4:1949 s. 1-13. Bardzo liczne, inne pozycje książkowe oraz artykuły H. von Glasenappa odgrywają w interesującej nas problematyce jedynie rolę pomocniczą.

<sup>6</sup> „Meine Ausführung über Lehre, Kultus und Brauchtum sind dabei bewusst descriptiv gehalten, denn es ist nicht die Aufgabe historischer Forschung, geschichtlich gewordene Anschauungen und Riten eines Glaubenssystems mystisch weiter zu dichten, im Sinne psychologischen Theorien symbolisch zu deuten oder gar zu modernisieren”. *Die fünf Weltreligionen* s. 6; por. także *Glaube und Ritus* s. 9 n.; *Die Religionen der Menschheit* s. 15-17, 20 n.

danie i dostosowana do niego metoda nie wykluczają, jak sądzi Profesor z Tybingi, możliwości określenia istoty zjawiska religijnego i procesu pojawiania się jego rozlicznych form. Metoda historyczno-porównawcza ma być właśnie tą, która stanowi najwłaściwszy instrument do osiągnięcia tego celu w sposób obiektywny<sup>7</sup>. Nic zatem dziwnego, że będzie on ze szczególnym upodobaniem zestawiał podobieństwa i różnice między religiami, aby następnie wypowiedzieć się na temat istoty religii w ogóle, sięgnąć do przyczyn jej powstania, a nawet zająć postawę wobec roszczeń do wyjątkowości zgłaszanych przez poszczególne religie.

Przystępując do tej pracy porównawczej, Helmuth von Glasenapp zdawał sobie sprawę z trudności, jakie piętrzą się na drodze historyka religii. Jedną z nich jest fakt, że jeśli tylko weźmie się pod uwagę współcześnie istniejące formy religijności, to badacz staje już przed ogromnym bogactwem materiału, z którego niełatwo jest wydobyć elementy wspólne, mające — według jego przekonania — wejść w skład definicji religii. Tymczasem określenie religii nie może się jedynie ograniczyć do form aktualnie istniejących albo wybierać niektóre z nich<sup>8</sup>, lecz musi obejmować wszystkie postacie religijnego życia, współczesne i minione, nawet najbardziej prymitywne<sup>9</sup>.

Mówiąc o podobieństwach i różnicach między poszczególnymi postaciami życia religijnego, Helmuth von Glasenapp daje pierwszeństwo tym ostatnim. Religie wykazują przede wszystkim daleko posunięte rozbieżności, a nawet sprzeczności, w poglądach na Absolut: personalizm i apersonalizm, transcendentyzm i immanentyzm, teizm i ateizm<sup>10</sup>, oto skraj-

<sup>7</sup> "Ihr [Religionswissenschaft] Zweck ist es, eine objective Darstellung des Wesens und Werdens sämtlichen Religionen zu geben [...]". H. von Glasenapp. *Der Religionswissenschaftler. Blätter zum Berufskunde*. Bielefeld 1957 s. 1. Podobny wniosek znajduje również poparcie w fakcie, że H. von Glasenapp daje pierwszeństwo tej metodzie w swoich badaniach religioznawczych, wyrażając jednocześnie dezaprobatę wobec wszelkich filozoficznych, teologicznych czy apologetycznych spekulacji na temat religii, uważając je za pozbawione obiektywizmu (*Die Religionen der Menschheit* s. 10 n., 112-115; *Glaube und Ritus* s. 16, 163).

<sup>8</sup> Jest rzeczą charakterystyczną, rzutuącą na metodę pracy Profesora z Tybingi i na jej inspirację przyrodniczą, że porównuje on pracę historyka, który chce rozwiązać tę kwestię, do pracy zoologa; chcąc zbadać faunę nie może on ograniczyć się tylko do pewnego gatunku zwierząt lub też ograniczyć terytorialnie zasięg swoich badań, lecz ma obowiązek uwzględnić wszystkie odmiany świata zwierzęcego. Por. *Buddhismus* s. 53; por. także *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 23.

<sup>9</sup> Do takich zalicza niemiecki historyk religii magię. Por. *Glaube und Ritus* s. 50 n.; *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 23.

<sup>10</sup> Szczególnie mocno akcentuje Glasenapp pogląd, że religia nie pokrywa się z teizmem. Por. *Das Gottesproblem* s. 154; *Die Religionen der Menschheit* s. 89.

ności, w jakie uwikłała się myśl religijna, chcąc ująć Byt Absolutny i określić Jego stosunek do świata<sup>11</sup>.

Niemniej daleko sięgające różnice odkrywa historyk religii w poglądach na zagadnienie dziejów świata, natury i ostatecznego losu człowieka. Jednorazowość albo cykliczność w istnieniu świata i człowieka, śmiertelność albo nieśmiertelność, wieczne trwanie ludzkiej osobowości albo jej wygaśnięcie w nirwanie to skrajności między którymi oscyluje religijna wiara, gdy wypowiada się ona na temat świata i człowieka<sup>12</sup>.

Mimo stwierdzanego przez historyka faktu powszechności rytu różnicowanie poglądów na ten temat — jak również w zakresie zwyczajów i organizacji — sięga jeszcze dalej niż przedstawione rozbieżności w religijnej wierze<sup>13</sup>. Tym bardziej więc i na tej płaszczyźnie, która stanowi, obok wiary, drugi filar religii, nie można ujednoczyć całego fenomenu religijnego.

Za istotny element, który — zdaniem Glasenappa — pozwala odróżnić zjawisko religijne od każdego innego, uznać należy wiarę w istnienie nadnaturalnych mocy. Pojęcie nadnaturalnych mocy jest bowiem tym, co łączy wszystkie religie. Człowiek religijny, niezależnie od tego, jaką postać religijności wyznaje, dzieli rzeczywistość na dwie sfery: naturalną i nadnaturalną. Z nadnaturalnymi mocami czuje się on egzystencjalnie związany, odczuwa wobec nich swoją zależność, stara się je dla siebie pozyskać lub też usiłuje się do nich wznieść<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. *Die Religionen der Menschheit* s. 42 nn.; *Glaube und Ritus* s. 75 nn.; *Buddhismus* s. 29-59; *Die fünf Weltreligionen* s. 59 nn.; *Das Gottesproblem bei Schopenhauer und in den metaphysischen Systemen Inder*. „Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft” T.28:1941 s. 151-195, szczególnie s. 163 n.

<sup>12</sup> *Glaube und Ritus* s. 21 nn., 65-67, 88-95; *Die Religionen der Menschheit* s. 35, 61 n., 91 n.; *Die fünf Weltreligionen* s. 9 n., 61 n., 84.

<sup>13</sup> „Ausserordentlich weitgehende Unterschiede bestehen hinsichtlich [...] ihrer [der Religionen] Riten und Brauche und Organisation”, *Glaube und Ritus* s. 151; por. także s. 101-103, 133-136; *Die Religionen der Menschheit* s. 47-49, 97 n.; *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 22 n.

<sup>14</sup> „Alle Religionen Stimmen überein in dem, was das Wesen einer Religion ausmacht: in der Überzeugung, das sich die Wirklichkeit nicht in der materialen Welt erschöpft, sondern dass über und hinter ihre überirdische Mächte walten, zu welchen der Mensch in dieser oder jener Weise in Beziehung steht oder treten kann” *Glaube und Ritus* s. 156; *Die Religionen der Menschheit* s. 73 n.; *Buddhismus* s. 10, 25-28; *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 12. Te 3 postawy wobec nadnaturalnych mocy nie realizują się jednakowo w każdej religii: od buddyjskiego lub taoistycznego prawa rządzącego światem człowiek czuje się wprawdzie zależny, ale nie może dążyć do pozyskania go dla siebie; bodhisattwów i świętych w tych religiach może starać się dla siebie pozyskać, ale nie czuje się od nich bezpośrednio zależny; do bezosobowego absolutu Wedanty człowiek usiłuje się wznieść za pośrednictwem kontemplacji, ale nie jest w stanie pozyskać go dla siebie. Por. *Die Nichtchristlichen Religionen*. s. 12 n.

Dalsze, bardzo ogólne podobieństwa między religiami Glasenapp sprowadza do kilku elementów:

1. Wszystkie religie zgadzają się w zakresie poczwórnej problematyki, którą jednak rozwiązują odmiennie; streszcza się ona w pytaniach o przyczynę celowości w przyrodzie, o podstawę narodzin i śmierci, powstania świadomości moralnej, jak również tego, co odnosi się do losu człowieka <sup>15</sup>.

2. Religijny ryt jako środek osiągnięcia religijnego dobra, choć bardzo zróżnicowany w swej formie praktycznej i w uzasadnieniu doktrynalnym, jest również tym elementem, który znajduje miejsce w każdej religii <sup>16</sup>.

3. W zakresie struktury organizacyjnej religia jawi się jako fenomen społeczny <sup>17</sup>.

4. Wszystkie dziś istniejące wielkie religie zbliża do siebie daleko posunięta zgodność co do zasadniczych zasad moralnych: nie zabijaj, nie kradnij, nie cudzołóż, nie kłam oraz tzw. „złota reguła” <sup>18</sup>.

5. Każda z religii uważa swoją naukę i proponowane formy instytucjonalne za jedynie skuteczne albo przynajmniej za lepsze od innych; święte pisma i cuda są w wielu religiach podawane jako motywy uzasadniające te roszczenia <sup>19</sup>.

6. Na tle tych roszczeń do wyjątkowości godna uwagi jest również inna cecha religii, którą Glasenapp uważa za typową dla wszystkich większych społeczności religijnych. Jest nią podział na odłamy i sekty, wynikający z odmiennych zapatrywań na niektóre kwestie dotyczące wiary lub rytu <sup>20</sup>.

7. Zjawiskiem powszechnym w religiach, mających swoich założycieli lub opierających się na działalności wybitnych postaci religijnych, jest otaczanie tych postaci pewnymi typami legend: ich życie, głównie zasadnicze jego momenty, jak: poczęcie, narodzenie, śmierć, przybrane zostają w dające się mniej lub więcej ujednoczyć legendy, których celem jest nadanie tym osobowościom nadludzkiej godności <sup>21</sup>.

Konfrontując powyższe zgodności z przedstawionymi uprzednio różnicami Profesor z Tybingi stwierdza, że te ostatnie sięgają, jak już

<sup>15</sup> *Buddhismus* s. 120.

<sup>16</sup> *Glaube und Ritus* s. 156; *Die Religionen der Menschheit* s. 74 n.

<sup>17</sup> *Glaube und Ritus* s. 156.

<sup>18</sup> *Religionen der Menschheit* s. 11, 74.

<sup>19</sup> *Glaube und Ritus* s. 156; *Die fünf Weltreligionen* s. 389; *Die Religionen der Menschheit* s. 9 n., 75-78, 109.

<sup>20</sup> *Glaube und Ritus* s. 160 n.; *Die fünf Weltreligionen* s. 134, 352, 395 n.

<sup>21</sup> „Dem gläubigen Herzen liegt es nahe, die Geburt eines Heiligen unter Umständen vor sich gehen zu lassen, die von dem normalen Verlauf der Dinge abweichen”. *Glaube und Ritus* s. 98.

wspomnieliśmy, o wiele głębiej. W szczegółach każde podobieństwo okazuje się głęboko sięgającą różnicą lub wręcz sprzecznością<sup>22</sup>. Religii zatem nie można żadną miarą ujednoczyć w zakresie doktrynalnym: historycznie ukształtowane formy religijności nie mogą być sprowadzone do jednej ujednoczającej je prawdy. Dlatego wszelką próbę wykazania, że wszystkie religie uczą w istocie tego samego, tylko pod odmienną postacią, uważa Glasenapp za dowolną<sup>23</sup>. Definicja religii może zatem ująć jedynie te ogólne podobieństwa, typowe dla wszystkich bez wyjątku form religijności. Profesor z Tybingi formułuje ją następująco: religia jest wiarą w istnienie nadnaturalnych, osobowych lub nieosobowych mocy, wyrażającą się w myśleniu, chceniu i postępowaniu człowieka; od mocy tych człowiek czuje się zależny, stara się je dla siebie pozyskać lub też usiłuje się do nich wznieść<sup>24</sup>.

Przedstawiona tu w skrócie metoda określenia istoty religii w oparciu o historię porównawczą religii znajduje się u podstaw poglądów Helmuta von Glasenappa na wspomniane wyżej, ważkie w teologii fundamentalnej, zagadnienie wyjątkowej wartości chrześcijaństwa. Jakkolwiek Glasenapp zaznacza, że historyczne badania nad zjawiskiem religijnym nie mogą w żadnym wypadku orzekać o zagadnieniu prawdy w religii ani też nie mają prawa oceniać poszczególnych form religii w aspekcie aksjologicznym<sup>25</sup>, to jednak jednocześnie nie waha się on orzec, iż właśnie dane porównawczej historii religii upoważniają go do wyciągnięcia wniosku, że roszczenia jakiegokolwiek religii do wyjątkowości, do uważania się za prawdziwą z jednoczesnym zobowiązaniem do przyjęcia jej przez wszystkich, są nieuzasadnione<sup>26</sup>. Stwierdzony bowiem pluralizm religijny pozwala — zdaniem Glasenappa — sięgnąć do przyczyn powstania religii i określić nie tylko jej istotę (Wesen), lecz także przyczyny

<sup>22</sup> "Im einzelnen weichen hingegen die Lehren der verschiedenen Hochreligionen stark voneinander ab". *Glaube und Ritus* s. 156.

<sup>23</sup> Por. *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 21 n. Są wprawdzie dwa teksty w pismach Glasenappa (por. *Glaube und Ritus* s. 84, 123 n), w których mówi on, że tym co łączy wszystkie religie jest idea świętości (Die Heiligkeit). Myśli tej Profesor z Tybingi nigdzie jednak nie rozwinię i nie wyciągnie z niej żadnych wniosków. Zamiast o sacrum będzie on stale mówił o nadnaturalnych mocach, o rzeczywistości transcendentnej jako o tym, co łączy pozornie wszystkie religie.

<sup>24</sup> "Die Religion ist der im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln betätigte Glaube an das Dasein übernatürlicher, persönlicher Mächte, von denen sich der Mensch abhängig fühlt, die er für sich zu gewinnen sucht oder zu denen er sich erheben trachtet". *Die Nichtchristlichen Religionen* s. 12; por także *Die fünf Weltreligionen* s. 9; *Glaube und Ritus* s. 9; *Der Hinduismus* s. 39.

<sup>25</sup> "Sie [Religionswissenschaft] ist daher an die Grenzen aller empirischen Erkenntnis gebunden und vermag über die Gültigkeit und der Wahrheitsgehalt einer Religion nichts aussagen". *Die Religionen der Menschheit* s. 20 n.

<sup>26</sup> Por. *Glaube und Ritus* s. 17.

powstania (Werden) rozlicznych form religijności<sup>27</sup>. Różnice, jakie między nimi zachodzą, nie dadzą się wyjaśnić, jeśli przyjmuje się hipotezę ingerencji nadnaturalnych mocy w którąś z istniejących religii<sup>28</sup>. Należy je bowiem tłumaczyć przez odwołanie się do przyczyn immanentnych, do historycznych i psychicznych uwarunkowań każdego konkretnego zjawiska religijnego. Zgodność zaś, jak również sam fakt istnienia religii, można wytłumaczyć przez odwołanie się do ludzkiego podmiotu, będącego ostatecznym źródłem, z którego wyrasta każda religia<sup>29</sup>.

Przyjrzyjmy się zatem krytycznie proponowanej przez Profesora z Tybingi metodzie mającej prowadzić do określenia istoty religii, aby w tym świetle ocenić także wartość sugerowanych przez niego implikacji dotyczących powstania religii i możliwości mówienia o ewentualnej wyjątkowości którejś z jej historycznych postaci.

Jako historyk religii Helmuth von Glasenapp uważał, że najwłaściwszym i jedynym terenem, z którego można czerpać obiektywny materiał do określenia istoty religii, jest historia tego fenomenu; ona daje empiryczną bazę, z której należy wydobyć wspólne cechy lub wspólne, właściwe wszystkim religiom, prawdy. Otóż ta właśnie metoda rozwiązania zagadnienia istoty religii wydaje się niewłaściwa i w swych konsekwencjach prowadząca do błędnych wniosków.

Metoda Glasenappa należy do zakresu metod indukcyjnych, przy pomocy których nowsze religioznawstwo próbowało dotrzeć do istoty religii. Wyrosła ona na gruncie ideału nauki pozytywnej, zalecającej filozofii religii w omawianej tu kwestii najdalej posuniętą bierność wobec zjawiska religii, bierność rozumianą jako jedynie rejestrujące, statystyczne zestawienie cech właściwych temu fenomenowi, gdyż elementem konstytutywnym religii może być według powyższego poglądu tylko to, co znajduje się w każdej religii<sup>30</sup>.

Możliwość dotarcia do istoty religii przez odwołanie się do tej metody zwięźle ocenił F. Heiler. Jego zdaniem to podejście, zwane przez niego „przekrojem podłużnym” (Längsschnitt), dosięga raczej tego, co zewnątrz-

<sup>27</sup> Por. przyp. 7.

<sup>28</sup> Przeciw nadnaturalnej genezie którejkolwiek z religii Glasenapp przytacza różne argumenty. Por. *Die fünf Weltreligionen* s. 395 nn.

<sup>29</sup> Pierwszy rodzaj przyczyn można nazwać formalnymi, gdyż decydują one o konkretnej formie, postaci religijności. Drugi zaś rodzaj to przyczyna sprawcza, decydująca o powstaniu religii. H. von Glasenapp mówi o grupach etnicznych, które mają specjalne predyspozycje do bogatego życia religijnego. Należą do nich przede wszystkim Hindusi; częściowo także Chińczycy i Żydzi. Por. *Die fünf Weltreligionen* s. 182, 188, 364, 294 nn.; *Die Religionen der Menschheit* s. 121; *Der Hinduismus* s. 9.

<sup>30</sup> Por. A. Lang. *Wesen und Wahrheit der Religion*. München 1957 s. 22 n.

ne w religiach, a nie tego, co jest ich istotą, ich głębią<sup>31</sup>. Zdolne jest ono dostarczyć raczej informacji o historycznych związkach między religiami, o rozwoju poszczególnych religii i o zależności jednych od drugich. Ten sposób postępowania, jak to widać wyraźnie u Glasenappa, prowadzi także do określenia podobieństw i różnic, jakie istnieją między poszczególnymi postaciami życia religijnego, nie pozwala jednak wskazać na ich powszechną jedność universale Gemeinschaft, w której zawiera się dopiero istota religii<sup>32</sup>. Jest to zrozumiałe wobec braków, jakie ta metoda z sobą wnosi do badania fenomenu religijnego. Przeanalizujemy je pokrótce.

Pierwszym, najwyraźniej widocznym brakiem tej metody, jest to, że może ona dać jedynie pozbawione głębszej treści, zbiorcze pojęcie („Sammelbegriff”) religii. Niemożliwość dotarcia do najcharakterystyczniejszego elementu religii przy jej pomocy wynika stąd, że już na etapie doboru materiału trzeba posługiwać się pewną eliminacją, czyli oddzielić materiał religijny od tego, co religią nie jest albo co należy jedynie do peryferii tego zjawiska lub jest jego wypaczeniem. Do tego zaś potrzebne jest pewne pojęcie religii, choćby dość ogólne. Byłoby bowiem rzeczą z gruntu niewłaściwą, gdyby w zakres materiału poddanego statystycznym analizom włączyć to wszystko, czemu przyznaje się powszechnie nazwę: religia. Następstwem takiego podejścia jest bowiem zrelatywizowanie tego zjawiska<sup>33</sup>. Nie można zatem powiedzieć, że taki sposób postępowania jest obiektywny, wolny od uprzednio przyjętych założeń.

Drugie następstwo, nieodłącznie związane z tą metodą i widoczne także u Glasenappa, to skonstruowanie takiego pojęcia religii, aby mieściły się w nim także najniższe formy religijności, które należy raczej uważać za wypaczenia, zniekształcenia religii. Ponieważ materiał ten jest zakresowo bardzo obszerny, dlatego jego udział w ukształtowaniu pojęcia religii odbija się ujemnie na wartości samego tego pojęcia, dając raczej wypaczony obraz tego, co należy nazwać religią w sensie ścisłym<sup>34</sup>.

Wreszcie nieuniknionym brakiem metody indukcyjnej jest jednakowe potraktowanie mitu i religii oraz uważanie ich za zjawiska pochodzące z domniemanego, wspólnego źródła. Zafascynowanie się problemem początków, pochodzenia, prowadzi badacza do niemożliwych do rozwikłania

<sup>31</sup> "Dieser Weg führt mehr in die Breite als in die Tiefe" F. Heiler. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961 s. 18.

<sup>32</sup> Tamże s. 22 n.

<sup>33</sup> "Ten właśnie punkt wyjścia, że wszystko co się podaje za religię, należy rozpatrywać pod jednym wspólnym pojęciem istoty religii, jest (już pewnym (a więc uprzednim) osądem wartości w zagadnieniu religii". B. Häring. *Nauka Chrystusa*. T. 4: *Świętość a dobro*. Poznań 1963 s. 16; por także Lang, jw. s. 23.

<sup>34</sup> Por. Lang, jw. s. 23.



pytań, do stawiania nie dających się udowodnić hipotez. Takie zaś postępowanie nie tylko nie wyjaśnia, czym jest religia, lecz stanowi wyraźną przeszkodę do zinterpretowania i zrozumienia właściwego materiału religijnego<sup>35</sup>. Czym innym przecież jest pytanie o istotę zjawiska religijnego, a czym innym dociekanie jego przyczyn. Tymczasem w poglądach Profesora z Tybingi te dwie kwestie łączą się dość ściśle. Następnym takim podejściem było podkreślenie wyłącznie ludzkiego aspektu w tym fenomenie. Religia wyjaśniona została jako wyraz pewnej postawy ludzkiego ducha, jako wyraz ludzkiego myślenia, chcenia, uczucia. Wniosek ten, iż człowiek jest twórcą religii, podobnie jak jest autorem filozoficznej myśli czy artystycznej aktywności, związany był zatem już z przyjętą metodą badań religii<sup>36</sup>. Religia ma niewątpliwie swój aspekt ludzki, który historia, psychologia, socjologia religii itp. mają prawo analizować. Potraktowanie jednak tego aspektu jako jedynego i wyłącznego jest wynikiem z góry przyjętych założeń pozytywistycznych.

Każda metoda badań tylko wtedy spełni swoje zadanie, jeśli dostosowana będzie do rzeczywistości, którą ma się zająć. Religia zaś nie należy do tej kategorii zjawisk, którymi zajmują się nauki przyrodnicze. Tymi ostatnimi zjawiskami kierują mechaniczne prawa natury, dlatego metoda indukcyjna jest tu właściwym i uprawnionym sposobem badania rzeczywistości<sup>37</sup>. Natomiast zjawiska religijne nie podlegają tym mechanicznym prawom. Religia, jako ściśle związana z człowiekiem, jest rzeczywistością, w której ma się do czynienia z wolną decyzją i odpowiedzialnością człowieka jako z elementami zasadniczymi. Aby przeniknąć do istoty religii, nie można pominąć w badaniach personalnego zaangażowania jej wyznawców, ponieważ religie są tym, czym czyni je intencja ich wyznawców<sup>38</sup>. Ze względu na te cechy metoda indukcyjna nie jest właściwa do badania istoty religii. Metoda tu kompetentna nie może zakładać istnienia mechanicznych praw, lecz normy właściwe człowiekowi, które nigdy nie znajdują pełnej i definitywnej realizacji, a jawią się tylko jako pewne ideały, w praktyce nigdy nie osiągalne w całej swej rozciągłości<sup>39</sup>. Dlatego określenie istoty religii musi zmierzać do uchwycenia ja-

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> Por. Heiler, jw. s. 4 n.

<sup>37</sup> Por. Lang, jw. s. 26.

<sup>38</sup> "Cette »règle« (à faire choix de quelque "caractère extérieur"), inspirée par le positivisme, est évidemment inacceptable, quand il s'agit de réalités morales, dans lesquelles la pensée humaine entre pour une part essentielle. Manifestement, les religions sont ce que les fait l'intention de leurs fidèles". Pinard de la Boullaye. *L'étude comparée des religions*. T.2. Paris 1925 s. 3.

<sup>39</sup> Por. Lang, jw. s. 26.

kiejś idealnej formy, idealnego typu („Idealtypus”), który wyrażałby raczej nie to, czym sama rzecz jest, lecz byłby miarą, normą tego, czym dana rzecz być powinna<sup>40</sup>.

Powyższe uwagi wskazują na potrzebę odwołania się do takiej metody, która zdołałaby zaradzić wyraźnym brakom indukcji. Nie zakładając bynajmniej, że badania fenomenologiczne nad istotą religii są ostatnim i niezmiennym słowem naukowców pracujących nad tym zagadnieniem, skorzystajmy z prawa odwołania się do nich, gdyż w wielu punktach zdają się one zaradzać tym brakom, których nie może uniknąć przedstawiona wyżej metoda indukcyjna.

Droga do uformowania takiego, w pewnym sensie normatywnego pojęcia („Normbegriff”) religii musi, zdaniem fenomenologów — i na tym punkcie są oni w zgodzie z Glasenappem — prowadzić przez historyczną, empiryczną rzeczywistość religijną<sup>41</sup>; z racji wyżej podanych nie może to jednak być jedyny punkt oparcia dla badacza. Historia religii ujmuje tylko jeden z wielu aspektów religijnego zjawiska, aspekt zewnętrzny, historyczny, a przecież rzeczywistość religijna ma ponadto wiele innych aspektów, których nie można zlekceważyć przy dociekaniach nad jej istotą. Niemniej ważny od historycznego jest aspekt psychiczny religii. Tam dopiero, we wnętrzu człowieka, w religijnym przeżyciu, dokonuje się to, co stanowi jądro religii, co jest wyrazem jej istoty, a czego zewnętrzne formy religijności: wierzenia, ryt, dostępne historykowi, są tylko ujawnieniem pod postacią symboli<sup>42</sup>. Dlatego też fenomenologia religii, chcąc zaradzić niedociągnięciom metody indukcyjnej, a jednocześnie dostosować się do specyfiki zjawiska religijnego wynikającego z faktu, że jest to zjawisko ludzkie, zaczyna od pytania człowieka religijnego, co uważa on za religię<sup>43</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że jedna religia, np. własna religia badacza, nie może być podniesiona do roli najwyższej normy. Natomiast może

<sup>40</sup> Por. H. Scholz. *Religionsphilosophie*. Wyd. 2. Berlin 1922 s. 55; E. Troeltsch. *Absolutheit des Christentums*. Wyd. 3. Tübingen 1929 s. V nn.; E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*. Berlin 1937 s. 172; wszystkie cytaty za A. Langem (jw. s. 26 n.); poza wymienionymi za zwolenników takiego pojęcia religii uważa A. Lang także M. Webera i T. Andrae'a.

<sup>41</sup> „Eine gültige Wesensdefinition der Religion muss empirisch fundiert sein, d.h. sie muss von den tatsächlichen vorhandenen Religionen abgesehen werden”. Lang, jw. s. 25.

<sup>42</sup> Por. tamże s. 33-35, 100 nn.

<sup>43</sup> Zagadnienie to było przedmiotem wnikliwego badania psychologów religii. Wykaz ważniejszych prac na ten temat daje Lang (jw. s. 33). Z polskich autorów zwięzły przegląd tych badań daje ks. W. Kwiatkowski (*Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu*. „Collectanea Theologica” T.2:1958 s. 178-268).

ona posłużyć jako punkt wyjścia do ukształtowania bardzo ogólnego, szerokiego pojęcia religii, gdyż każda poszczególna religia jest tylko mniej lub więcej doskonałym odzwierciedleniem idealnego pojęcia religii<sup>44</sup>. Zasadniczo więc trzeba dostrzec istotę religii w jakimś jej jednorazowym ucieleśnieniu. Fenomenolog religii jest jednak świadomy, że gdyby nawet w tym stadium początkowym zetknął się z najdoskonalszym pod względem historycznym urzeczywistnieniem religii, to dopiero przez porównanie z innymi postaciami religijności będzie mógł dokładnie odróżnić to, co w tym pojęciu jest istotne, od elementów drugorzędnych. W ten sposób uniknie się skrajnego subiektywizmu, o który badaczy tego typu często podejrzewa Profesor z Tybingi.

To wydobywanie z materiału empirycznego istotnej treści pojęcia religii dokonuje się jednak nie przez statystyczne zestawienia, jak chcą zwolennicy metody indukcyjnej, lecz przez wyabstrahowanie tej treści w metafizycznym oglądzie głębi („in metaphysischer Tiefenschau”). Empirycznie dane postacie religii zdradzają bowiem zawsze coś z tej istotnej treści przez swoją wewnętrzną teleologię, przez posiadanie części tego idealnego typu, do którego zmierzają i wobec którego czują się zobowiązane do dochowania wierności. Osiągnięte tą drogą pojęcie istoty religii można nazwać indukcyjnym pojęciem przydatnym jako pojęcie normatywne albo indukcyjnie osiągniętym pojęciem normatywnym<sup>45</sup>.

Wydaje się, że metoda fenomenologiczna połączyła w ten sposób pozytywne elementy metody indukcyjnej, do której odwoływał się Gläsenapp, z elementami metody dedukcyjnej, eliminując jednak z niej tę dowolność, która u zwolenników samej dedukcji doprowadziła również do apriorycznych wyników.

Spróbujmy teraz odwołać się bezpośrednio do wyników osiągniętych przez zwolenników metody fenomenologicznej i skonfrontujmy je z poglądami Profesora z Tybingi.

Jako przykład definicji religii podawanej przez fenomenologów służyć może określenie G. Menschinga: Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co „Święte”, (das Heilige) oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka spowodowaną przez to, co „Święte”<sup>46</sup>. Po-

<sup>44</sup> Por. Häring, jw. s. 16; Lang, jw. s. 28 n.

<sup>45</sup> Por. Lang, jw. s. 28; Häring, jw. s. 11-18. Literaturę na temat niedociągnięć jakie towarzyszyły innym próbom określenia istoty religii i pozycje z zakresu metody fenomenologicznej podaje A. Lang (jw. s. 20 n.).

<sup>46</sup> "Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen". Mensching, jw. s. 18 n.; M. Eliade. *Le Sacré et le Profane*. Paris 1965 s. 171.

dobnie definiuje religię F. Heiler, widząc jej istotę w dynamicznym obcowaniu człowieka z tym, co „Święte”<sup>47</sup>.

W określeniu tym mowa jest nie tylko o stronie podmiotowej religii, którą jest cały człowiek ze wszystkimi władzami swej duszy: rozumem, wolą i uczuciem<sup>48</sup>, lecz także o stronie przedmiotowej, którą jest rzeczywistość specyficzna, inna i bogatsza niż „nadnaturalne moce” lub jakaś określona prawda, jak chciał Glasenapp. Rzeczywistością tą jest „to, co Święte”, sanctum. W ten sposób określona została specyficzność, oryginalność religii, wynikająca przede wszystkim z natury jej przedmiotu, jak i fundamentalna jedność tego przedmiotu. Obiektywna jedność religii jest bowiem, według fenomenologów, faktem rzeczywistym, a nie sztucznie przez nich stworzonym. Właściwy bowiem przedmiot religii to nie różne materialne lub duchowe byty, lecz sanctum, którego te byty są jedynie mniej lub bardziej doskonałymi transparentami, nosicielami<sup>49</sup>. Bardzo liczne i różniące się między sobą formy religijności, wyobrażenia i przeżycia wskazują na coś, co istnieje ponad nimi. Kierują się one bowiem do jakiegoś ostatecznego przedmiotu, który jest transcendentny, gdyż znajduje się poza i ponad wszystkimi duchowymi i zmysłowymi zjawiskami<sup>50</sup>.

To sanctum (das Heilige, das Göttliche) jest dla człowieka religijnego mysterium albo numinosum, tremendum i fascinosum. Do takiego przedmiotu skierowany jest nie tylko kult osobowego Bóstwa, lecz także prymitywny kult czarodziejski, który nie doszedł jeszcze do wiary w osobowego Boga<sup>51</sup>, oraz takie postacie religii, które wprost nie uznają osobowego Bóstwa, jak doinizm, lub buddyizm therawady<sup>52</sup>. To sanctum nie jest dla człowieka religijnego tylko iluzją albo produktem fantazji. Wierzy on, że jest ono rzeczywistością, i to rzeczywistością najwyższego rzędu: satyasya satyam, jak mówią *Upanisady*<sup>53</sup>.

W tak pojętym przedmiocie religii człowiek religijny widzi dla siebie wartość. Wartość jako cecha sanctum ma charakter absolutny i różni się jakościowo od wszystkich innych wartości. Ze względu na element war-

<sup>47</sup> "Das Wesen der Religion besteht nicht in einer bestimmten, rational zu erfassenden statischen Vorstellung des Göttlichen, sondern in einem dynamischen Umgang mit dem Heiligen". Heiler, jw. s. 561 n., tu autor zamieszcza odpowiednią literaturę.

<sup>48</sup> Por. Lang, jw. s. 41-48.

<sup>49</sup> Por. Mensching, jw. s. 369-380.

<sup>50</sup> Por. Heiler, jw. s. 559; Mensching, jw. s. 13, 376-377; Lang, jw. s. 58-60.

<sup>51</sup> Por. Heiler, jw. s. 29 nn., 559.

<sup>52</sup> Por. Mensching, jw. s. 13.

<sup>53</sup> Por. Heiler, jw. s. 559; Lang, jw. s. 61-64.

tości przedmiot ten oddziałuje na człowieka z wielką siłą, wzywając go i skłaniając do zajęcia stanowiska <sup>54</sup>.

Wreszcie ostatnia cecha przedmiotu religii to jego osobowy charakter. Ze względu na wyraźne zakwestionowanie tego przymiotu przez Glasenappa <sup>55</sup>, należy na tym miejscu poświęcić mu więcej uwagi.

Zdaniem A. Langa decydujące w tej kwestii nie jest ani pojęcie osobowości u różnych filozofów, ani też jej rozumienie przez współczesną psychologię. Istotne jest natomiast to, co człowiek religijny ma na myśli, gdy mówi, że sanctum jest osobą <sup>56</sup>.

Mówiąc o sanctum jako o osobie człowiek religijny twierdzi, że jest ono bytem świadomym i wolnym; widzi w nim coś innego niż nieświadomy byt duchowy albo energię obecną we wszystkim, co żyje; widzi w nim rozkazującą i kochającą wolę. Dlatego wie, że na jego wezwanie ma dać odpowiedź i że wobec niego jako wobec autorytetu jest odpowiedzialny <sup>57</sup>.

Takie określenie sanctum w kategoriach osobowości jest niewątpliwie jakimś antropomorfizowaniem przedmiotu religii. Ale człowiek religijny dojrzały jest tego świadomy; zdaje sobie sprawę z zachodzącej tu nieadekwatności. Dlatego oddziela od Boskiej osoby cechy ludzkie. Proces ten prowadzi niekiedy do zakwestionowania samej osobowości, do widzenia w nim nieosobowego Absolutu, neutralnej siły, ale często nie jest to negowanie istotnych cech osobowości, lecz stwarzanie nowego, doskonalszego pojęcia, które można by nazwać nadosobowością <sup>58</sup>. Tak, zdaniem Langa, należy patrzeć na wszystkie formy pozornie nieosobowego panteizmu, spotykanego w religiach Indii. Chociaż pojedyncze osoby, wyznające nieosobowy panteizm, mogą naprawdę istnieć tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, żadna z nich nie stworzyła jednak religijnej metafizyki, która w takiej nieosobowej postaci zdolna byłaby objąć większe grupy ludzkie. Buddyzm Mahajany jest właśnie dowodem przekształcenia metafizyki lub nauki o zbawieniu w religię osobową, przez co mógł stać się dopiero ruchem religijnym, zdolnym objąć szerokie kręgi ludzi <sup>59</sup>.

Jeśli nawet przyznałoby się rację tym, którzy twierdzą, że Absolut w niektórych religiach nie ma istotnych cech osobowych w podanym wyżej rozumieniu, to powstaje pytanie, czy można te kierunki nazwać religią. Należałoby wtedy raczej mówić o światopoglądzie zabarwionym

<sup>54</sup> Por. Lang, jw. s. 65-72.

<sup>55</sup> Por. definicję religii H. v. Glasenappa (*Buddhismus* s. 9).

<sup>56</sup> Por. Lang, jw. s. 76 n.

<sup>57</sup> Por. tamże.

<sup>58</sup> Por. tamże s. 78.

<sup>59</sup> Por. O. Karrer. *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*. Freiburg 1934 s. 146; cyt. za A. Langem (jw. s. 79).

religijnie czy o quasi-religii albo nawet o wypaczonej formie religijności<sup>60</sup>. Do takich zaliczyć należy z pewnością magię, filozoficzny monizm. Brak im bowiem tego, co w religii zaliczyć należy do istoty, mianowicie responsorycznego charakteru, wynikającego z osobowego pojęcia sanctum, z którego nie można zrezygnować, jeśli chce się pozostać przy normalnym pojęciu religii<sup>61</sup>. Fakt słuszności takiego pojęcia potwierdzają także fenomenologiczne analizy aktu religijnego. Stwierdzają one, że akty religijne są funkcjami jaźniowymi (Ichfunktionen). Funkcje zaś jaźniowe występują tylko wtedy, kiedy cała jaźń zostaje ogarnięta i wprawiona w stan zdziwienia oraz skłoniona do egzystencjalnych decyzji. Takie zaś funkcje skierowane są bezpośrednio albo pośrednio do osoby, do drugiego „ty” Głębia jaźni może być poruszona tylko przez drugą jaźń. Tylko drugiej osobie, osoba może się oddać i ofiarować<sup>62</sup>. Dlatego ostatecznie należy powiedzieć, że osobowe spotkania Boga z człowiekiem jest najgłębszą istotą religii<sup>63</sup>.

Powstaje jeszcze do wyświetlenia kwestia, po czyjej stronie znajduje się inicjatywa w tym spotkaniu. Zdaniem bowiem Profesora z Tybingi uchwycenie transcendencji zawdzięcza się ludzkiemu wysiłkowi. Tymczasem według fenomenologów, dynamiczne obcowanie człowieka z sanctum, jako akt dwustronny, nie jest dziełem człowieka, nie jest wynikiem jego inicjatywy. Pierwszy krok prowadzący do tego spotkania przysługuje Bóstwu<sup>64</sup>. To Ono wychodzi człowiekowi naprzeciw. Wyrazem tego jest fakt, że już człowiek prymitywny przypisuje pochodzenie swoich czynności kultowych Boskiemu pouczeniu<sup>65</sup>. Dlatego, chociaż religia jest także ludzkim działaniem (Handeln), to jednak ostatecznie nie jest ona sprawnością ludzką (Leistung), lecz łaską (Gnade). We wszystkich szczytowych momentach religii dochodzą do głosu przeżycia łaski: zarówno w mi-

<sup>60</sup> Por. N. Monzel. *Die Überlieferung*. Bonn 1950 s. 153, 84 nn.; cyt. za A. Langem (jw. s. 80).

<sup>61</sup> Przekonanie o osobowym charakterze sanctum zawarte jest w przytoczonych wyżej definicjach G. Menschinga i F. Heilera mimo tego, że przedmiot religii określają oni jako „Das Heilige”, „Das Göttliche”. Ze względu na analogiczną wartość pojęcia osoby Heiler przestrzega przed nadmiernym położeniem nacisku na charakter osobowy sanctum. Por. jw. s. 560.

<sup>62</sup> Por. W. Grün. *Religionspsychologie*. Breslau 1926 s. 43 nn.; M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1921 s. 99; cyt. za A. Langem (jw. s. 81 n.). Na s. 82-86 Lang przytacza dalsze argumenty na korzyść tej tezy, wynikające z fenomenologicznej analizy przeżycia religijnego

<sup>63</sup> Por. Lang, jw. s. 100.

<sup>64</sup> „Er (dieser Umgang) beruht nicht auf menschlicher, sondern auf göttlicher Initiative”. Heiler, jw. s. 563; Lang, jw. s. 82.

<sup>65</sup> Por. Heiler, jw. s. 563.

stycie *Upaniszad*, w buddyzmie, w mistyce bhakti, w islamskim sufizmie, w mistyce platońskiej, w Psalmach, u Jezusa, Pawła itd.<sup>66</sup>

Kończąc można jeszcze wskazać na podjęte przez filozofów religii próby wykazania, że człowiek ze swej natury, jako byt egzystujący w przestrzeni i w czasie, niejako a priori może oczekiwać, że sanctum objawi mu się wchodząc w ludzką historię — w sposób wyjątkowy, będący dopełnieniem tego spotkania, które dokonuje się już przez kontakt za pośrednictwem stworzenia<sup>67</sup>. Tego rodzaju objawienie się sanctum nie byłoby bynajmniej przekreśleniem, unieważnieniem tych wszystkich objawień, które stwierdza fenomenolog religii, lecz byłoby ich ukoronowaniem, nadałoby im właściwy sens i ułatwiło ich zrozumienie.

Powyższe analizy zasługują już na tym etapie na podsumowanie. Zaznaczymy więc jeszcze raz, że proponowana przez Helmutha von Glase-nappa metoda obiektywnego ujęcia istoty religii nie jest wolna od braków, od przyjętych uprzednio założeń, gdyż obiektywizm w tej dziedzinie, jaką jest religia, nie może być pojęty na sposób, w jakim rozumie się go np. w naukach przyrodniczych. Sama natura zjawiska religijnego, implikująca ingerencję wolnej woli człowieka, jego twórcze zaangażowanie, wymaga znalezienia innego narzędzia do dotarcia do jego istoty i do jego właściwego zrozumienia<sup>68</sup>. Metoda fenomenologiczna, będąca udoskonaleniem metody indukcyjnej, zdaje się w wielu punktach lepiej odpowiadać wymogom, które zjawisko religijne, jako przejaw wolnej aktywności człowieka, stawia badaczowi. Metoda ta pozwalając orzec, że religia jest dynamicznym obcowaniem człowieka z tym, co „Święte”, wskazuje na najgłębszą przedmiotową jedność religii, na jej oryginalność w stosunku do wszystkich innych dziedzin aktywności ludzkiej: w każdej z nich sanctum wychodzi do człowieka z zaproszeniem, z wezwaniem, nie łamiąc jednak jego wolnej woli. Człowiek jako istota autonomiczna może temu wezwaniu się sprzeciwić, i to nawet wtedy, kiedy zetknąłby się z doskonalszym objawieniem się sanctum niż to, które sam spotyka we własnej religii. To właśnie zdaje się dostatecznie tłumaczyć intrygujący Profesora z Tybingi fakt pluralizmu religijnego<sup>69</sup>. Poważną przeszkodą dla człowieka religijnego, stykającego się z inną postacią objawienia się

<sup>66</sup> Por. tamże s. 564.

<sup>67</sup> Por. K. R a h n e r. *Hörer des Wortes*. München 1941; por. także K. L. B e l l o n. *Unité et pluralité des religions*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” T.33:1957 s. 5-35.

<sup>68</sup> Ten zarzut postawił Profesorowi z Tybingi G. Mensching w bardzo krótkich notatkach informujących o ukazaniu się dwóch komparatystycznych pozycji Glase-nappa (*Die fünf grossen Religionen* i *Die Religionen der Menschheit*) „Theologische Literaturzeitung” T.78:1953 s. 272 n. i T.80:1955 s. 534.

<sup>69</sup> Por. Bellon, jw. s. 33.

sanctum, stanowi fakt, że uwarunkowania historyczne, psychiczne, socjologiczne utrudniają mu wzniesienie się ponad ograniczenia własnej tradycji. W te same, ludzkie i historyczne, ograniczenia musiałoby również wejść sanctum nawet wtedy, gdy objawiłoby się w najpełniejszej postaci; musiałoby ono przybrać kształt konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Przez to samo jednak nie przestałoby być sobą: pełnią, która kategorycznie wzywa i zobowiązuje moralnie człowieka do zajęcia postawy afirmatywnej. Fenomenologia religii zatem, choć sama nie zajmuje się tym zagadnieniem, pozwala nam sensownie pytać, czy wśród wielu religii, urzeczywistniających to spotkanie z objawiającymi się pod taką lub inną postacią sanctum, jest może jedna taka, w której — mimo ograniczeń właściwych zawsze człowiekowi — objawia się ono w sposób wyjątkowy. Można by tu wtedy mówić o wyjątkowości właśnie ze względu na ten przedmiot. Tak właśnie rozumie swoje wyjątkowe roszczenia chrześcijaństwo<sup>70</sup>, ale ich bliższe uzasadnienie, stanowiąc przedmiot teologii fundamentalnej, znacznie przekracza ramy niniejszego artykułu.

DEFINITION POSITIVE DE LA RELIGION  
DE HELMUTH VON GLASENAPP  
À LA LUMIÈRE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION

Résumé

Un historien allemand des religions, Helmuth von Glasenapp, essaie de résoudre le problème de l'essence de la religion sur la base des recherches comparatives; en comparant d'innombrables formes de la vie religieuse, il constate, que des divergences entre les religions sont très profondes et irréductibles: le phénomène religieux ne

<sup>70</sup> Na temat specyficzności sanctum w chrześcijaństwie por. J. P. Audet. *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*. „Nouvelle Revue Théologique” T.79:1957 s. 33-61; *La revanche de Prométhée ou le drame de la religion et de la culture*. „Revue Biblique” T.73:1966 s. 5-29. Na temat metodologii historii porównawczej religii por. Pinard de la Boullaye. *L'étude comparée des religions*. T. 2. Paris 1925; P. Hossfeld. *Kriterien für den Vergleich heiliger Texte. Überlegungen beim Vergleich Heiliger Texte der grossen Weltreligionen*. „Theologie und Glaube” T.48:1958 s. 257-278; Na temat: chrześcijaństwo dopełnieniem innych religii, odpowiednią literaturę współczesną podaje P. Tillich. *Le christianisme et les religions*. Paris 1968; St. Neill. *Foi chrétienne et autres croyances. Dialogue entre le christianisme et les autres religions*. Tours 1965. Na temat transcendencji chrześcijaństwa wobec innych religii por. J. Daniélou. *Essai sur le Mystère de l'histoire*. Paris 1953; F. König. *Das Christentum und die Weltreligionen*. W: *Christus und die Religionen der Erde*. T. 3. Wien 1951 s. 731-776; E. Benz. *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. Mainz-Wiesbaden 1951; Benz-Minorou Nambara. *Das Christentum und die Nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung, eine internationale Bibliographie*. Leiden 1960.



peut être unifié ni par une vérité commune portant sur l'Absolu, l'homme, le monde etc., ni par un rite commun; la religion peut être définie uniquement d'une façon générale, comme la foi en l'existence des puissances surnaturelles, personnelles ou impersonnelles, envers lesquelles l'homme religieux ressent sa dépendance, essaie de les gagner pour lui ou tâche de s'élever à elles; cette foi se manifeste dans la pensée, le vouloir et le comportement de l'homme religieux.

Etant donné les divergences irréductibles entre les religions, leur pluralité et l'identité des preuves qu'elles donnent en faveur de leur supériorité, l'une par rapport à l'autre, Helmuth von Glasenapp voit à la base de chaque religion un effort de l'homme essayant de saisir la réalité transcendante; la spécificité (l'originalité) de chaque religion est ensuite expliquée par le conditionnement historique, psychique, sociologique etc. de l'homme religieux. Ainsi les prétentions au caractère exceptionnel, déclarées par des religions, sont — selon Helmuth von Glasenapp — inacceptables pour un chercheur objectif.

Dans la critique de ces vues on met en doute la validité de la méthode elle-même de définir l'essence des religions uniquement à partir de l'histoire comparée des religions. Etant donné la nature du phénomène religieux comme phénomène humain, la méthode inductive proposée par Helmuth von Glasenapp n'y convient pas; elle atteint plutôt ce qui est extérieur dans chaque religion et non ce qui constitue son noyau original; cette méthode relativise aussi le phénomène religieux en choisissant le matériel à la comparaison d'une façon arbitraire et en donnant d'avance à chaque religion la même valeur; elle traite de la même façon le mythe et la religion en essayant aussi de découvrir leur origine, en cherchant leurs causes.

La méthode phénoménologique semble mieux respecter la nature du phénomène religieux. Sans négliger l'aspect historique de la religion, elle donne la priorité à son aspect psychique qui permet de voir comment l'homme religieux lui-même comprend la religion. Ainsi des phénoménologues de la religion (Heiler, Mensching etc.) définissent la religion comme une rencontre vitale de l'homme avec le sacré et comme la réponse pratique de l'homme à l'appel du sacré. Cette rencontre existentielle entre l'homme et le sacré, où l'homme s'engage comme un être libre et conditionné historiquement, sociologiquement etc., est susceptible d'expliquer la pluralité du phénomène, son extrême diversité ainsi que poser la question sur le caractère exceptionnel d'une religion, ouvrant ainsi à la théologie fondamentale la possibilité d'envisager des prétentions du christianisme au caractère exceptionnel et de définir ses rapports avec d'autres religions.