

KS. JÓZEF PASTUSZKA

CZŁOWIEK — ISTOTA RELIGIJNA

1. PROBLEMATYKA

Już w czasach przedhistorycznych człowiek występuje jako istota religijna. Odkrycia paleontologiczne szczątków kopalnych, dotyczące m. in. sposobu grzebania ciał, narzędzi kultu, miejsca ofiar, a także malowidła w pieczarach prehistorycznych świadczą, że ówczesny człowiek był istotą religijną, bo uznawał i czcił ponadludzkie potęgi.

Odkryte przed kilkunastu laty w Alpach szwajcarskich na wysokości 2 tys. metrów pieczary, a w nich, w kamiennych skrzyniach czaszki niedźwiedzi jaskiniowych, składane w ofierze najwyższej istocie, są dowodem, że człowiek neandertalski, żyjący w Europie przed 40—80 tys. lat, miał jakąś religię¹. Badania W. Schmidta i Koppersa potwierdziły fakt religijności człowieka współczesnego, znajdującego się na poziomie człowieka epoki kamiennej, a żyjącego w niedostępnych puszczech Afryki i Ameryki Południowej². O religijności człowieka starożytnego tak pisał Plutarch przez 18 wiekami: „Wędrując po świecie, możesz natrafić na miasta bez murów, bez nauk, bez władców, bez pałaców, bez skarbów, bez złotych monet, bez sal sportowych i teatru, ale żaden śmiertelnik jeszcze nie widział i nie będzie oglądał miasta bez świątyń dla bogów, bez modlitwy, bez przysięgi i bez przepowiedni”. O człowieku średniowiecznym i nowożytnym wiadomo, że religia odgrywała ważną rolę w jego życiu. Religijny jest również człowiek współczesny w ogromnej większości. Oficjalne cyfry zasięgu religijności ustalone poprzez stwierdzenie przynależności człowieka dzisiejszego do jakiegoś wyznania, a tym bardziej wykonywania publicznych praktyk religijnych, nie

¹ G. Siegmund, *Die Religion des Urmenschen*, München 1962.

² W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 tomów, Münster 1928—55.

odtworzą faktycznego stanu rzeczy, ponieważ wielu ludzi uważa swe przekonania religijne za rzecz na wskroś osobistą, nie ujawnianą, a znów inni nie chcą uchodzić za religijnych w obawie represji, jakie mogłyby ich z tego powodu spotkać³. Można by też przypomnieć wciąż aktualną uwagę Seneki, że ci, którzy nie wykonują praktyk religijnych, czynią tak dlatego, gdyż wstydzą się nieraz swej postawy i dopiero w ciemnościach nocy uzupełniają to, co zaniedbali we dnie.

Religijność człowieka jako zjawisko prawie powszechne, ogólnoludzkie, nasuwa wiele problemów, z których dwa — o charakterze niemal paradoksów życiowych — wysuwają się na czoło.

a) Człowiek należy do świata zjawiskowego i ku niemu dąży, poszukując wartości biologicznych i psychicznych, na jakie nastawione są jego akty poznawcze i dążeniowe. Temu doziemskiemu dynamizmowi przeżyć ludzkich zdają się przeciwstawiać akty religijne. One bowiem transcendują świat, wybiegają poza niego i zwracają się ku celom ponadempirycznym. One nie wyrastają z potrzeb biologicznych, bo ustawicznie poza nie wykraczają, a nieraz się im przeciwstawiają. Ich przedmiot — Bóg przerasta świat i wyodrębnia się od niego, uosabiając całkiem inną, ponadzjawiskową rzeczywistość. Ta wewnętrzna antynomia da się rozwiązać na drodze analizy aktów religijnych i ustalenia ich genezy.

b) Drugi problem wynika z zasięgu religijności człowieka. Zasadniczo człowiek występuje jako istota religijna, tak w przeszłości, jak i obecnie. A jednocześnie zawsze występowało zjawisko niewiary, ateizmu. Jego nasilenie było różne, niekiedy słabe, zaledwie dostrzegalne, to znów silne, zorganizowane, masowe. Jak wytłumaczyć te dwa zbieżne, a zarazem przeciwstawne zjawiska, występujące w historii człowieka wszystkich czasów?⁴

³ R. Pauli podał 150 różnych definicji religii, a ilość można by powiększyć. Por.: *Das Wesen der Religion*, München 1947. E. Kopeć, *Co to jest religia?*, „Zeszyty Naukowe KUL, Wydział Teol.-Kan.” 1958; L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958; W. Dudek, *Człowiek — religia*, „Aten. Kapł.” 1958; J. Keller, *Religia*, [W:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968; W. Pöll, *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme*, München 1965; I. Radziszewski, *Geneza religii*, Włocławek 1910.

⁴ Sw. Tomasz z Akwinu nazywa religię „cnotą, przez którą człowiek oddaje cześć należną Bogu”. Kant nazywa religię „poznaniem naszych obowiązków jako nakazów Bożych”, Hegel — „samouświadamianiem Boga”, A. Comte uważa religię za „kult ludzkości”, Feuerbach za „wytwór dążenia ludzkiego do szczęścia”, Schopenhauer — za „metafizykę ludu”. W. Wundt nazywa religię „konkretnym zmysłowym ucieleśnieniem ideałów moralnych”. Nowsze definicje akcentują moment świętości, utożsamiając religię z „przeżyciem świętości”, ze „spotkaniem z tym co święte” albo „ze wspólnotą ze świętością”.

2. CHARAKTERYSTYKA AKTÓW RELIGIJNYCH

Religijność ujawnia się przez szereg specyficznych aktów, przez które człowiek wypowiada swe uzależnienie od Boga: w myśli, albo także w słowach (modlitwa), albo przez czyn zewnętrzny, fizyczny (ofiara).

Akty religijne wykonuje człowiek, przeżywając własną niewystarczalność. Problemy bytowe, acz nieraz bolesne, nie są jeszcze tak dramatyczne, tak głęboko sięgające do podstaw życia ludzkiego, jak problemy duchowe, intelektualne, moralne, a przede wszystkim religijne. Względność i przygodność świata oraz własnej osoby, zagadkowość istnienia i trudność dotarcia do prawdy, poznawczy i dążeńiowy niepokój człowieka, świadomość ciągłego zagrożenia — podsuwają myśl, że świat i człowiek nie mają w sobie racji istnienia, że nie kryją w sobie pełni bytu, który mógłby zaspokoić ludzkie dążenia o zasięgu nieskończonym. Że musi przeto istnieć jakiś bezwzględny, nieskończony byt, od którego człowiek może oczekiwać zaspokojenia swej bytowej, poznawczej i dążeńiowej niewystarczalności — Bóg. Można by powiedzieć, że każdy akt religijny jest stwierdzeniem przez człowieka własnej bezsily, wyznaniem ludzkiej niewystarczalności, wyrazem postawy krytycznej wobec świata, bo negacją jego charakteru absolutnego, a zarazem tęsknotą do Boga, jako najwyższego dobra i pełni bytu⁵.

a) Dostrzeganie Boga w życiu i w świecie jest ważnym elementem każdego aktu religijnego. Bóg nie jest pojęciem abstrakcyjnym, ale czymś rzeczywistym, czego ślady człowiek znajduje w sobie i w świecie. Tymi śladami i przejawami Boga są: prawda, dobro i piękno, szlachetność, poświęcenie i ofiarna miłość ludzka, dziwne drogi życiowe, jakimi kroczy człowiek i świat, względność świata i ludzi, uzupełniana wciąż przez wyższe siły. Bóg pociąga człowieka ku sobie poprzez prawdę i dobro spotykane w świecie, a zwłaszcza wśród ludzi.

b) Transcendencja Boga. Chociaż poznawczo dochodzimy do Boga przez człowieka i świat, bo przez zrozumienie ich względności i niewystarczalności ontycznej, to jednak sam Bóg, jako pierwsza ich przyczyna, jako najwyższa prawda i dobro, nie jest poszukiwany w świecie, ale ujmowany jako byt pozaświatowy, jako potęga ponadziemska i ponadludzka, która swą władzę rozciąga na człowieka. Jest ona zmysłowo nieuchwytna, uchyla się spod doświadczenia stosowanego w naukach przyrodniczych, a przecież jest rzeczywistością realnie istniejącą, a nie tylko pojęciem czy bytem myślnym lub symbolem ludz-

⁵ J. Pastuszka, *Struktura świadomości religijnej*, [W:] *Pastori et Magistro*, Lublin 1966; Tenże, *Współczesne kierunki filozofii religii*, Kraków 1932; R. Potempa, *Persönlichkeit und Religiosität. Versuch einer psychologischen Schau*, Göttingen 1958.

kich pragnień czy ideałem powstałym z ludzkich tęsknot, a istniejącym tylko w świadomości.

Bóg jako byt realny, nieskończenie doskonały, jest w stosunku do człowieka daleki, a zarazem bliski. Jest daleki, bo przerasta człowieka swymi doskonałościami, jest potęgą, która budzi lęk, jest majestatem wobec którego człowiek korzy się i czuje się odpowiedzialny, jest nieskończonością, od której dzieli człowieka przepaść, a jednocześnie wydaje się czymś bliskim, godnym miłości, mającym z człowiekiem jakieś punkty styczne, pociągającym ku sobie, związanym jakąś wspólnotą natury; jest Istotą rozumną i wolną⁶.

c) **D i a ł o g c z ł o w i e k a z B o g i e m**, pojęty szerzej nie tylko jako modlitwa, rozmowa, ale jako czynna postawa człowieka wobec Boga. Przez akt religijny człowiek uzależnia się od Boga osobowego, a taki stosunek zakłada wyznanie przez człowieka swej niewystarczalności, swego oddania, swej czci, a jednocześnie dostosowania się do woli Bożej i wykonywania wskazanych przez nią czynów, nakazów moralnych. One nie determinują człowieka, nie znoszą jego wolności, nie wymuszają czynów ludzkich. Ich ocena i aprobata zależy od człowieka. One go oczyszczają, podnoszą go na wyższy poziom i jednoczą z Bogiem. Ten zaś odpowiada na nie, podsuwając mu podniety myślenia i woli, uświęcając go swą łaską, utrzymując go przy istnieniu i ułatwiając mu wewnętrzne doskonalenie. Duszą życia religijnego, pojmowanego jako zespół wielu myśli, uczuć, dążeń i czynów ludzkich, zwróconych ku Bogu, jest miłość. Ona jest również dominantą „odpowiedzi” Boga, który sam jest miłością i z miłością odnosi się do świata i człowieka⁷.

3. GENEZA AKTÓW RELIGIJNYCH

Swoista struktura aktów religijnych, sprawiająca, że są one odmienne od innych aktów psychicznych, nasuwa pytanie, jaka jest ich

⁶ W. Kwiatkowski, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę ontyczną i intencjonalną przeżycia religijnego*, „Polonia Sacra”, 1962 (5); J. Majkowski, *Psychologia religii*, „Znak”, 1958; K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh 1930²; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1960, t. VI; W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. pol., Warszawa 1958; M. Jaworski, *Problem filozofii religii*, „Studia Phil. Christ.”, 1967 (2).

⁷ W. Gruehn, *Religijność współczesnego człowieka*, tłum. pol., Warszawa 1966; G. Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Berlin 1957; W. Pöll, *Religionspsychologie*, München 1965; Konstytucja Soboru Watykańskiego II, *Gaudium et spes* I, 12-2; H. Höffding, *Filozofia religii*, tłum. pol. Warszawa 1935; R. Otto, *Świętość*, tłum. pol., Warszawa 1968; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg 1936.

geneza? Czy one powstają w podobny sposób, jak inne przeżycia psychiczne, czy też istnieje jakiś swoisty „organ” religijny względnie jakiś ogląd poznawczy, zarezerwowany wyłącznie tylko dla poznania religijnego?

a) Psychologizm tłumaczy wytworzenie pojęcia Boga działalnością uczuć i wyobraźni. Trudne warunki życia nie zaspokajają ludzkich pragnień: przyszłość budzi lęk, bo pełna jest groźnych niespodzianek, teraźniejszość wypełniona jest ciągłą troską i zabiegami wokół utrzymania własnego istnienia; środowisko ludzkie wywołuje konflikty życiowe, a osiągane, wymarzone nieraz cele okazują się zawodne, złudne. W tych warunkach człowiek chroni się w sferę wyobraźni i marzeń, tworząc sobie wyidealizowany obraz ponadziemskiego Boga, od którego oczekuje wybawienia, ale który jest nierealny.

Zapewne, że Bóg jest przedmiotem ludzkiej tęsknoty i marzeń, ale nie może być wytworem tylko ludzkiej wyobraźni ani jakimś mechanizmem obronnym przeciwko niebezpieczeństwu życiowym. Człowiek przeszedł długi okres rozwoju, przestał obawiać się wielu rzeczy, nauczył się patrzeć krytycznie na świat i życie, wiele dawnych tajemnic uważa dziś za zjawiska naturalne, a przecież pozostał człowiekiem religijnym, nie tylko wtedy, gdy jest marzycielem, fantastą albo człowiekiem prostym, niewykształconym, ale także gdy jest uczonym, krytycznym, wykształconym. Z samych marzeń, tęsknot i pragnień osobistych nie mogłaby powstać idea Boga-Absolutu, który wymaga również poświęceń, ofiar, a nie idzie na rękę ludzkim pragnieniom, zachciankom.

b) Marksizm tłumaczy powstanie religii warunkami gospodarczo-społecznymi. W feudalizmie, a ostatnio w kapitalizmie panował wyzysk jednych warstw społecznych przez drugie. Człowiek wyzyskiwany przeżywa poczucie niesprawiedliwości, a nie znajdując na ziemi sprawiedliwości, wytworzył sobie sztuczny obraz wymagowanego Boga, ku niemu zwraca swą udręczoną duszę i od niego oczekuje sprawiedliwości. W tym znaczeniu religia jest „opium dla ludu”, bo stwarza fikcyjną wizję przyszłości sprawiedliwej, a jednocześnie usypia jego krytycyzm, przytłumia uczucie, trzyma w uwięzi jego energię, instynkt walki i powoduje sztuczny zastój jego aktywności.

Religijnym bowiem był człowiek przedhistoryczny i religijnym pozostał, choć w różnych czasach zmieniał się jego ustrój gospodarczy i społeczny, religijnym pozostał także w państwach, w których stosunki polityczne i gospodarczo-społeczne uległy radykalnej zmianie. Religijnymi są bogaci i biedni, podobnie jak ateizm nie zamyka się

w granicach pewnych ustrojów społecznych, bo może być formą życiową zarówno kapitalisty, jak i komunisty.

c) Egzystencjalizm uważa religię za naturalną reakcję człowieka wobec beznadziejności jego ziemskiego istnienia, za reakcję na troskę, znudzenie i zniechęcenie, które są nieodłączne od życia ludzkiego. Prawo reakcji uczuciowej rozstrzyga przed człowiekiem wizję całkiem innego, pogodnego świata, którego personifikacją jest Bóg.

Ale życie ludzkie nie jest tak beznadziejne, jak je przedstawia egzystencjalizm, a poczucie winy należy tłumaczyć świadomością uzależnienia człowieka od niezmiennego porządku moralnego, ugruntowanego w Bogu, a zarazem jest apelem natury rozumnej do Boga, od którego czuje się uzależniona.

d) Myśl katolicka uważa przeżycia religijne za funkcję całej rozumnej natury człowieka, za czynność rozumu i woli oraz wywodzących się z nich dążeń do dobra i prawdy, a nie tylko za funkcję uczuć i wyobraźni⁸.

4. ROZUM, WOLA I UCZUCIE W ŻYCIU RELIGIJNYM

a) U podstaw aktu religijnego leży poznanie ludzkie, które spełnia wielorakie funkcje: biologiczne, bo orientuje w świecie, ustala przydatność rzeczy w świecie, co jest pożyteczne, a co szkodliwe, czego należy poszukiwać, a czego unikać, co wzbogaca życie ludzkie, a co je obniża; funkcje estetyczno-uczuciowe poznania sprawiają, że doznawane wrażenia radują lub smućą, pociągają lub odpychają, mówią o pięknie lub brzydocie rzeczy; funkcje teoretyczno-poznawcze nie tylko stwierdzają fakty, ale doszukują się ich racji, wnikają w sens i ontyczne powiązania rzeczy.

Na tej drodze teoretyczno-poznawczej człowiek dociera również do Boga, choć jego drogi poznawcze są różne. Często afirmacja Boga jest myślowo szybka, nasycona tradycją środowiska i wychowania, wspomagana przez nurtujący człowieka głód metafizyczny i tęsknotę za prawdą i dobrem, ale bywa też tak, że droga jest długa, pełna zygzaków myślowych i choć dobiegła do mety, nie usunęła jednak niektórych wątpliwości.

⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków” religii*, „Znak”, 1966 (7—8); H. Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957; E. From, *Szkice z psychologii religii*, tłum. pol., Warszawa 1966; E. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. pol., Warszawa 1966; M. A. Krąpiec, *Religia i nauka*, „Znak”, 1967 (7—8); F. Mauthner, *Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 3 t. Leipzig 1921—23; A. Dondeyne, *Sytuacja religijna w dzisiejszym świecie*, „Znak”, 1966 (7—8); A. Robinson, *Spór o uczciwość wobec Boga*, Wybór tekstów, tłum. pol., Warszawa 1966.

Analiza tych dróg poznawczych prowadzi do sformułowania dowodów istnienia Boga.

Stwierdza więc, że w świecie dokonują się ustawiczne zmiany, mające jakieś dalekosiężne powiązania ontyczne, że cały świat jest jednym wielkim ruchem, który, gdy się zważy, że ruch nie może powstać sam z siebie, zakłada istnienie jakiejś potęgi, będącej źródłem ruchu, potęgi, która jest osobą, istotą inteligentną i wolną.

Jej istnienie postuluje również istnienie przyczynowości w świecie: jedne byty dają początek innym i podtrzymują ich istnienie. Łańcuch przyczynowy, idący wszędy i w głąb o niesłychanie skomplikowanych powiązaniach, o powszechnym zasięgu, nie może być rozciągany w nieskończoność, lecz zakłada istnienie pierwszej przyczyny, od której wszystko zależy.

Co więcej, rzeczy w świecie powstają w czasie, ulegają przeobrażeniom i mają swój koniec. Są więc ontycznie względne, ograniczone, nie mające w sobie pełni bytu, poddane fluktuacjom i wciąż narażone na zanik i nicość. Tym samym nie mają one w sobie dostatecznej racji istnienia, lecz czerpią je od bytu mającego w sobie pełnię istnienia, czyli od Boga (dowód z przygodności rzeczy).

Analizując strukturę i dynamizm rzeczy w świecie, zarówno człowieka, jak i najmniejszego atomu w przyrodzie nieożywionej, można stwierdzić w nich uderzającą celowość i prawidłowość, bo współdziałanie części w całości, nieraz skomplikowanej, harmonię ich układu, koordynację działania, prawidłowość w rozwoju, a to świadczy o istnieniu czynnika koordynacyjnego, władnego kierować wszechświatem, mającego najwyższą inteligencję i wszechpotężnego w działaniu. Takie atrybuty przypisywane są tylko Bogu (dowód z celowości świata).

Powyzsze dowody, nazywane metafizycznymi, nie są właściwie dowodami w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej intuicyjnym wglądem w nasz stosunek do Boga, tylko, że ta intuicja wymaga krytycznej oceny, by nie zesłała na manowce, co nieraz miało miejsce (np. Leibniz uważał Boga za „geometrę”, inni — za budowniczego, „artystę”, „króla świata” itp.).

b) Bóg jest postulatem nie tylko rozumu, ale i woli. Ta zdążyła do dobra, ale ono wydaje się w życiu nieosiągalne. Z tęsknotą człowiek oczekuje każdej nowej treści poznawczej i z radością ją wita, ale ta szybko traci swój urok. Zaspokojone potrzeby, osiągnięte cele rychło okazują się niewystarczające, a osiągnięte dobra prędko ujawniają swe braki. Dłuższy ogląd piękna zaczyna człowieka męczyć, a wymarzony ideał staje się prozaiczny, gdy jest doświadczalnie przeżywany. Wykonywanie przez człowieka czynu dobrego, postęp etyczny zaostża tylko spojrzenie na niedoskonałości ludzkie i pogłębia uczucie braków.

Ten niedosyt woli ludzkiej pochodzi stąd, że człowiek, pragnąc dobra, nawet najbardziej konkretnego, codziennego, oczekiwał właściwie dobra nieskończonego, a gdy swój cel osiągnął, to od razu uświadomił sobie, że ono nim nie jest, że człowiek sam siebie oszukał. Na tym polega dramat woli, że jest ona nastawiona na nieskończoność, na pełnię dobra, że w każdym pożądanym przedmiocie wartościowym widzi coś więcej i czegoś więcej oczekuje, niż ono może dać, i dlatego czuje się rozczarowana i czuje niedosyt. W tym znaczeniu pisał św. Augustyn: „Niespokojne jest serce nasze, Panie, dopóki nie spocznie w tobie” (Sol 1, 2).

Zarówno poszukiwanie nieskończonej prawdy, jak i najwyższego dobra jest właściwie ciężeniem człowieka ku nieskończoności, ku Absolutowi, jest niepokojem ducha ludzkiego, który nie posiada oglądu Boga, lecz zgodnie ze swą naturą musi go poszukiwać w świecie, w rzeczach przygodnych, doczesnych, które wskazują na Boga jako na swego Stwórcę.

c) Ten metafizyczno-religijny charakter myślenia występuje szczególnie w następujących przeżyciach:

Melancholia — to smutek powstały z przeżywania rozbieżności pomiędzy ideałem a rzeczywistością, pomiędzy tym, co jest, a tym, co powinno być, to bolesna świadomość problematyczności naszej wiedzy, jakichś dysonansów w dążeniu do doskonałości moralnej, a zarazem tęsknota za wyrównaniem tych kontrastów, za spokojem duchowym. Warunki empiryczne tego nie tłumaczą.

Poczucie winy — to niezadowolenie z siebie samego i lęk przed odpowiedzialnością za czyn, za który nie grozi sankcja społeczna, ale którego człowiek wstydzi się i chciałby dokonać ekspiacji. Można by tu mówić o „przeczuwaniu” świata moralnego, od którego człowiek czuje się zależny i na którego głos w sumieniu żywo reaguje. Swe uzależnienie od Boga człowiek wypowiada nie tylko w formułach pojęciowych, ale także w aktach uczuciowych, a zwłaszcza w lęku i miłości.

Lęk powstaje w następstwie uświadomienia sobie przez człowieka czegoś obcego, niezwykłego i groźnego. Człowiek czuje się nicością wobec potęgi i majestatu Bożego, a obciążony jest winą w obliczu Boga. Dlatego obrazy i posągi bóstw w niektórych religiach, a zwłaszcza u narodów prymitywnych, są potworne, budzące grozę.

Pismo św. nieraz mówi o uczuciu lęku jako przeżyciu religijnym. Patriarcha Jakub przeżywał strach przed bliskością Boga i mówił: „O jakże miejsce to przejmuje trwoga. Prawdziwie jest to dom Boży i brama nieba” (Rozdz. 18, 17). W podobny sposób przeżył bliskość Boga Piotr Apostoł po obfitym połowie ryb, kiedy: „przypadł Jezusowi do kolan i powiedział: Odejdź, Panie, ode mnie, bom jest człowiek grzeszny” (Łk 5, 8).

Miłość. Dusza ludzka „tęskni za przybytkami Pana” (Ps 83, 3). Św. Piotr Apostoł po trzykroć zapewniał Chrystusa Pana, że go kocha. A na pytanie, jakie jest największe przykazanie w Prawie, Pan Jezus odpowiedział: „Będiesz miłował Pana Boga Twego ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej” (Mt 22, 37). Jak ciała niebieskie, oderwawszy się od słońca, są od niego oddalone i szybują po wytyczonych sobie drogach, a przecież są przyciągane przez słońce, podobnie człowiek czuje się daleki od Boga, a zarazem mu bliski i ku Niemu ciąży, przeżywa ustawiczny niepokój. Jest to właściwie pełna lęku miłość i lęk wypełniony miłością. Można nawet mówić o swoistej antynomii lęku i miłości⁹.

5. STOPNIE RELIGIJNOŚCI

Jest faktem ogólnie uznawanym, że ogromna większość ludzi wyznaje jakąś religię w Boga i okazuje mu cześć. Religijne zróżnicowanie ludzi, zarówno ilościowe, jak i jakościowe nie jest również kwestionowane. Trudniej natomiast wytłumaczyć jego przyczyny. Zróżnicowanie ilościowe, a więc mniejsze lub większe nasilenie religijności, pogłębienia przekonań i częstotliwienia praktyk religijnych (kult), zależy nie tylko od dobrej woli poszczególnych jednostek, od środowiska (rodzice, szkoła, otoczenie społeczne), od wykształcenia religijnego, ale także od popędu czy instynktu religijnego, którego siła i sposób ujawniania się są u poszczególnych ludzi różne. Nie ma więc w człowieku wrodzonych pojęć religijnych ani wrodzonych cnót religijnych, podobnie jak człowiek nie przychodzi na świat z gotową nauką czy zaletami moralnymi, lecz musi je tworzyć i zdobywać.

Jak uzdolnienia naukowe czy artystyczne stanowią dynamiczne podłoże do późniejszych osiągnięć w tej dziedzinie i sprawiają, że dany człowiek łatwo opanowuje pewną gałąź wiedzy czy wytwarza nieprzeciętne dzieła sztuki, stanowiące konkretną aktualizację jego potencjalnych uzdolnień, podobnie i religijne, wrodzone uzdolnienia są warunkiem żywego pulsowania życia religijnego i ujawniają się w określonych, konkretnych formach.

Co więcej, popęd religijny, którego nasilenie wykazuje ogromną rozpiętość i całą gamę odmian, nie działa w oderwaniu od zasadniczych władz życia rozumnego, od rozumu i woli, ale w nich i przez nie. Można by tu przeprowadzić analogię pomiędzy popędem poznawczym a jego ukierunkowaniem i jakby konkretyzacją z życiem religijnym. Popęd

⁹ J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. pol., Warszawa 1961; H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949.

religijny przejawia się u człowieka przez myślenie, że ono jest szczególnie uwrażliwione na badanie ostatecznych przyczyn rzeczy, na docieranie do sensu rzeczy, na rozumienie przygodności i względności rzeczy i płynących stąd wniosków, implikujących Absolut, na ontyczną niewystarczalność człowieka i potrzebę oparcia się o pełnię bytu — Boga. Nie znaczy to, żeby człowiek religijny odznaczał się wybitnymi zdolnościami metafizycznymi czy niezwykłą bystrością myśli, czy nieprzeciętnymi walorami umysłu. Może być umysłowością przeciętną, a nawet stać poniżej zwykłego poziomu umysłowego, a tylko wyróżnia się swoistą wrażliwością na „religijne” aspekty bytu, podobnie jak artysta posiada wyjątkowe „wycucie” piękna, choć jego uzdolnienia umysłowe są przeciętne, nieraz słabe.

Podobnie wola, w jaką wyposażony jest każdy człowiek, wykazuje u człowieka religijnego specyficzne nastawienie ku Najwyższemu Dobru, którego przejawy widzi jako doskonałości cząstkowe, występujące w świecie oraz jako apel do naśladowania dobra w kierunku samodoskonalenia i praktykowania czynnej miłości wśród ludzi, jako istot żyjących najbliżej Boga. Wola człowieka religijnego jest szczególnie uwrażliwiona na wartości religijne jako elementy jego postawy życiowej i stara się nimi przesycić swe czyny życiowe. Są one wykonywane jako spełnienie wyższej, wywodzącej się z woli Bożej misji życiowej i dzięki temu podnosi się ich ranga życiowa.

Jak każdy popęd życiowy, tak samo popęd religijny może pozostać nierozwinięty, w zastoju, zniekształcony, zdegenerowany, znajdujący ujście w niewłaściwym stosunku, ale też może być ćwiczony, rozbudowywany, doskonalony, kierowany na właściwe łożysko i wciąż umacniany, oddziaływający na inne przeżycia psychiczne i wyznaczający postępowanie życiowe człowieka. Jednak w człowieku istnieje i daje o sobie znać. Nie jest czymś dodatkowym, sztucznie czy okolicznościowo wytworzonym, ale głęboko zakorzenionym w naturze ludzkiej, należącym do jej dynamizmu i domagającym się swego zaspokojenia.

Popędy stanowią o naturze jestestwa, mającego życie psychiczne, a więc świadomość i dążenia, realizowane w czynnościach. Do liczby tych popędów należy również popęd religijny. Jest on właściwy tylko człowiekowi, należy do jego rozumnej natury. Człowiek przeżywa głód nieskończoności, będący wykładnikiem jego sfery nieskończoności, stanowiącej jakby organ natury rozumnej człowieka.

Życie religijne człowieka wyrasta ze specyficznego popędu religijnego, a nie jest dziełem wyłącznie procesów myślowych, doprowadzających dyskursywnie do uznania Boga, o tym świadczy również fakt, że ono nie idzie w parze z wybitnymi uzdolnieniami umysłowymi, ani

nie wypowiada się tylko przez specjalne akty woli czy uczucia. Jest dziełem całej osobowości człowieka i często jest „dziedziczone”, występuje o większym nasileniu u pewnych rodzin, nieraz w kilku pokoleniach, podobnie jak „dziedziczona” jest postawa antyreligijna, występująca w chronologicznej ciągłości u pewnych rodzin, czego nie tłumaczą wyłącznie czynniki zewnętrzne, jak wychowanie, środowisko itp. Te jednak są ważne, zwłaszcza osobista praca człowieka nad rozwinięciem i utrzymaniem życia religijnego, bo ono nie jest funkcją mechaniczną, ale czynem wolnym, wymagającym ofiarności, wysiłku, współpracy ze strony człowieka¹⁰.

6. TYPY RELIGIJNOŚCI

Podłoże religijne człowieka aktualizuje się, gdy zostanie wypełnione treścią religijną, to jest gdy człowiek stworzy sobie konkretną ideę Boga i zajmie wobec niego czynną postawę, okazując mu cześć, modląc się, wykonując akty kultu itp. Mówimy wtedy o czynnej religijności, która może się wypowiadać w tzw. religii naturalnej, ograniczającej się do uznania Boga, najczęściej jednak wyraża się w pewnych szczegółowych pojęciach religijnych, wydedukowanych z idei Boga, a stanowiących osnowę dogmatów religijnych oraz w nakazach religijnych, regulujących postępowanie człowieka. Składają się one na treść tzw. religii pozytywnej.

Historia zna wiele form życia religijnego, z których niektóre przetrwały długie wieki i objęły swym zasięgiem całe narody, a nawet rasy i mogą się obecnie poszczycić milionami wyznawców, jak chrześcijaństwo, islam, buddyzm, braminizm, a inne skupiły wokół siebie tylko nieliczne grupy ludności, czy nawet narody niewielkie. Wszystkie religie, a zwłaszcza religie o wielkim zasięgu i czasowej trwałości, wywierały głęboki wpływ na kształtowanie się charakteru człowieka i formowały oblicze duchowe całych narodów.

Religijność europejska, przeszczepiona również na inne kontynenty, jest religijnością chrześcijańską. Co ją charakteryzuje, jak ona wpływa na ukształtowanie typu człowieka?

a) U jej podstaw leży wiara w jednego Boga, który jest rzeczywistością transcendentną, ponadświatową, ponadludzką, a zarazem immanentną, na wskroś wewnętrzną, przenikającą świat i człowieka. Bóg nie

¹⁰ O. Knapp, *Der katholische Mensch*, Paderborn 1922; B. Lambert (red.), *Nowy obraz Kościoła*, tłum. pol., Warszawa 1968; D. Flanagan (red.), *Kościół w obliczu reformy*, tłum. pol., Warszawa 1969.

jest jakimś oddalonym, przebywającym w zaświatach Władcą i Panem, ale i Ojcem, który się człowiekowi objawia nie tylko w znanych historycznych formach przez usta Mojżesza i Proroków, a następnie przez Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, ale także w potędze, bogactwie i pięknie świata, w osobistym i społecznym życiu człowieka, w tęsknocie i niepokoju jego serca, a także w przeżywaniu osobistym bliskości Boga, dającym o sobie znać w głosie sumienia.

Chrześcijanin wierzy, że został odkupiony przez Jezusa Chrystusa i sam jest dzieckiem Bożym i dlatego może rozmawiać z Bogiem nie jako sługa i niewolnik ze swym panem, lecz jako dziecko i przyjaciel: „W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy... jesteśmy bowiem z Jego rodu” (Dz 17, 28). Cała ludzkość tworzy jedną rodzinę Bożą: „Nie jesteśmy już obcymi i przychodniami, ale współobywatelami i domownikami Boga, wzniesieni na fundamencie Apostołów i Proroków, którego kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus” (Ef 2, 19—20).

Tworząc z Chrystusa jedność, należąc do jego ciała mistycznego, człowiek religijny wie, że stamtąd czerpie on pomoce nadprzyrodzone, że jego życie przepojone jest łaskami, wysłużonymi przez Jezusa Chrystusa. Uznaje nadprzyrodzone zdolności człowieka i wysoko je wartościuje, a zarazem jest świadom niewystarczalności człowieka w dziedzinie religijnej i moralnej i uznaje potrzebę Objawienia i wyższych pomocy Bożych.

W hierarchii dóbr doczesnych chrześcijanin przyznaje pierwsze i centralne miejsce duszy ludzkiej jako najwyższej wartości ziemskiej, która wrasta jednocześnie w świat duchowy. Dlatego żywi szacunek dla człowieka. „Co pomoże człowiekowi, choćby cały świat zyskał, a na duszy stratę poniósł” (Mt 16, 26).

b) Chrześcijanin-katolik ma świadomość, że życie religijne człowieka jest na wskroś osobiste, wewnętrzne, a zarazem rozgrywające się w ramach Kościoła, instytucji utworzonej przez Jezusa Chrystusa, a po Jego Wniebowstąpieniu niosącej człowiekowi pomoc w jego dążeniu do zbawienia. Kościół jest ciałem mistycznym Jezusa Chrystusa, wspólnotą niewidzialną, a zarazem społecznością widzialną, nie tylko królestwem niebieskim, ale także organizacją ziemską. Osobista wiara człowieka jednostkowego jest włączona we wspólną wiarę Kościoła, pobożność prywatna rozwija się w formach liturgicznych Kościoła, a osobista ofiarność i poświęcenie chrześcijanina-katolika zostają zespolone z ofiarą mszy św., która jest ofiarą ciała mistycznego Chrystusa. Należy żyć z Kościołem (*sentire cum Ecclesia*), poczuwać się do wspólnoty z nim i do odpowiedzialności za jego losy i swymi zasługami bogacić Kościół.

Formacja człowieka katolickiego poprzez ideologię i czyn trwa przez całe życie. Jak w organizmie dokonuje się ciągły proces wzrastania, dopływu nowych sił i załamywania dawnych, podobnie w świadomości ludzkiej dokonują się nowe układy pojęć, wzmacniają się lub słabną dawne zasady, nawyki, tworzy się nowe dyspozycje i formy poznawcze.

Człowiek religijny winien być przepojony duchem optymizmu chrześcijańskiego i ufać, że za wszystkimi przeżyciami, za dziwnymi drogami losów ludzkich, za cierpieniem i śmiercią człowieka kryje się Opatrzność Boża, która prowadzi człowieka do celu nadprzyrodzonego. Człowiek katolicki powinien się czuć wolny wolnością „synów Bożych”, wolny w wyborze dobra i zła, wolny w wyborze wiary, która jest darem łaski Bożej, a zarazem zakłada wolny wybór człowieka¹¹.

MAN — RELIGIOUS BEING

Summary

From the fact that the historical as well as prehistorical man — (as far as we know of his existence through paleontological findings) — in his immense majority professed some religion, may be concluded that his religiosity in the very substance of the man's reasonable nature, and not any of his accidental traits, occasionally conditioned. Therefore, the interpretations of religion, transmitted through the theories of psychologism, marxism and existentialism, and accompanied by a faulty comprehension of religious functions, are not satisfactory.

The structure of religious acts consists of reasonable, volitional and emotional elements. They are unified by an intensional disposition towards God, yet imbued with a particular religious impulse which acts along with other drives in man, and constitutes the specificity of religious experience.

Every great religion created a specific type of religiosity. It is manifest in the christian religion which, through time, has branched out into various types of religiosity, notably catholic, protestant and others. The plenitude of man's development also calls for a well — balanced religious life.

¹¹ J. Pastuszka, *Typy religijne*, „Przegl. Powsz.”, 1949; Tenże, *Człowiek religijny jako problem psychologiczny*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1963; J. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1925³; J. Pastuszka, *Charakter człowieka*, Lublin 1962².