

Zofia J. Zdybicka USJK

Rola religii w kulturze współczesnej

Opisu i oceny współczesnej sytuacji kulturowej naszego kręgu dokonują liczni socjologowie, filozofowie, a także kościoły, w tym również kościół katolicki, przede wszystkim Jan Paweł II. Wszyscy zgodni są co do tego, że nasza kultura przeżywa kryzys i dotyczy on istotnych jej elementów. Nie zatrzymując się na opisie przejawów kryzysu, pragnę wskazać przede wszystkim na jego źródła filozoficzne. Te uważam zresztą za najważniejsze.

Kryzys współczesnej kultury to przede wszystkim kryzys prawdy o człowieku, czyli filozofii człowieka. Nowożytne i współczesne filozofie i ideologie prezentowały błędne wizje człowieka. To właśnie błędy antropologiczne – jak wskazał Jan Paweł II – stały się źródłem błędów społecznych, politycznych, od totalitaryzmu począwszy po skrajny liberalizm.¹

Błędy antropologiczne dotyczyły przede wszystkim relacji człowiek–Bóg, a w konsekwencji rozumienia religii i interesującej nas obecnie relacji: religia–kultura, czyli roli, jaką religia pełni w kulturze.

Bez trudu zauważamy, i podkreślają to wszyscy zastanawiający się nad stanem naszej kultury, że zmiany, jakie w niej zachodzą, dotyczą właśnie związków między kulturą i religią. Są to: zanikanie świadomości religijnej u wielu współczesnych oraz brak obecności religii w różnych dziedzinach kultury. Religia przez wielu przestaje być uwa-

¹ Zob. Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, 13.

żana jako centrum czy wzorzec kultury i traktowana jest jako zagrożenie zwłaszcza wolności człowieka. Wielu wprost zarzuca religii czyhanie na autonomię, czyli wolność człowieka.

Symptomatyczna była wypowiedź prezydenta Niemiec na Zjeździe w Gnieźnie w kwietniu 2000 roku. Stwierdził on wyraźnie, że choć przed tysiącem lat jednoczyły Europę wartości chrześcijańskie, obecnie trzeba jednak szukać nowych wartości i niedwuznacznie wskazał, że będą to raczej wartości ekonomiczne i polityczne niż religijne.

Po tej wypowiedzi toczyła się w naszej prasie żywa dyskusja, m.in. w „Tygodniku Powszechnym”, którą podsumował R. Legutko, stwierdzając, że procesowi integracji europejskiej towarzyszy „kulturowa nijakość”. W dyskusjach ujawniły się przekonania, najczęściej uprzedzenia w stosunku do religii związane z myśleniem oświeceniowym, a więc antychrześcijańskim, oraz niesprecyzowana koncepcja tolerancji, którą często się absolutyzuje, a także nie dość ściśle rozumienie „praw człowieka”, skoro niektóre z nich przez demokratyczne ustalenia się podważa, tworząc „nowe prawa” – prawo do aborcji, eutanazji, związków homoseksualnych.²

Dyskusja nad podstawami integracji europejskiej lepiej niż jakiegokolwiek inne zjawisko przywołuje ogólniejszą sytuację, w której między kulturą i religią od prawie dwu wieków wystąpiły nieporozumienia, napięcia płynące z błędnego rozumienia człowieka, a w konsekwencji kultury i religii i ich wzajemnych relacji.

1. Współczesne deformacje w relacji: kultura–religia

Na przynajmniej niektóre źródła deformacji w relacji między kulturą a religią pragnę zwrócić uwagę. Są to: oświeceniowy rozdział rozumu i wiary oraz negatywny stosunek do religii, zwłaszcza do chrześcijaństwa, proces „deifikacji” człowieka, czyli ateizm antropologicz-

² Por. J. Majcherek, *Integracja a ekumena*, „Tygodnik Powszechny” 09.04.2000, s. 5; J. Gowin, *Złudzenia eurorealizmu*, tamże; R. Legutko, *Integracja i kultura*, tamże, 05.05.2000, s. 15.

ny, horyzontalizacja poznania w empiryzmie, pozytywizmie, scjentyzmie oraz kryzys prawdy w ogóle oraz kryzys sensu życia ludzkiego przejawiający się najwyraźniej w postmodernizmie.

Oświeceniowy, definitywny rozdział rozumu i wiary inspirowany był przez filozofię Descartesa, pogłębiany przez Locke'a, Hume'a i Kanta z jego agnostycyzmem w kwestii poznania istnienia Boga, krytyką metafizyki, wyeliminowaniem religii z pola racjonalności i związaniem jej z dziedziną przedmiotowych przeżyć, a więc z dziedziną praktyczną. Oświecenie wszystko to zradycalizowało, uznając, że chrześcijaństwo jest nie do pogodzenia z duchem nowoczesnej racjonalności. Wobec tego chrześcijaństwo jest sprzeczne z tym, co mówi nauka i myśl racjonalna. W wyniku absolutyzacji rozumu („bogini rozumu”) chrześcijaństwo jako sięgające do źródeł pozaracjonalnych zostało uznane za „przesąd”.

Oświecenie więc to przede wszystkim zaufanie do rozumu, który musi być niezawisły od jakiegokolwiek prawdy pozaracjonalnej, a przede wszystkim od prawdy religijnej. Nastąpił definitywny rozdział „rozumu” i „wiary” (*sola fides* i *sola ratio*). Skrajny racjonalizm i fideizm stanowią więc dwie postawy, które wyrastają z myślenia oświeceniowego, wykluczając współpracę rozumu i wiary, a w konsekwencji eliminując prawdy objawione z perspektywy kulturowej.

Innym zjawiskiem podważającym właściwe rozumienie kultury i religii był proces deifikacji człowieka. Człowiek XIX i XX wieku na niespotykaną dotychczas skalę uległ starej pokusie: „będziecie jak bogowie”. Antropocentryzm narastał od Descartesa, pogłębiany przez Kanta i Hegla, który uznał, że człowiek jest miejscem stawania się absolutu, a ostateczny wyraz znalazł w myśli Feuerbacha. Uznał on Boga i religię za twory czysto ludzkie. Bogiem dla człowieka może być tylko człowiek. Religia jest relacją „ja–ty”, przy czym, „ty” jest niczym innym jak hipostazowaniem idei człowieka jako idei gatunkowej. Człowiek jest wobec tego bogiem dla człowieka, a jedyną formą religii może być polityka.

Tę ideę antropologicznej genezy Boga i religii podjęli inni. Towarzyszyło im przekonanie o doskonałości człowieka, o jego samowy-

starczalności i zdolności do autokreacji. Doprowadziło to ostatecznie do redukcji tego, co boskie do tego, co ludzkie. W takiej perspektywie religia dla wielu myślicieli XIX i XX wieku staje się „zafalszowaną świadomością”, „spaczoną wizją świata”, „opium ludu”, oznacza stan alienacyjny (Marks, Engels). Dla innych jest „kolektywną neurozą ludzkości” (Freud), utrzymywaniem człowieka w stanie zależności i przeszkodą na drodze osiągnięcia dojrzałości (Nietzsche) czy wreszcie zanegowaniem wolności człowieka (Sartre).

Według takich wizji religii, im bardziej człowiek wywyższa Boga, tym bardziej pozbawia siebie czegoś istotnego. Stanowi to źródło przekonania, że Bóg i wartości religijne stanowią przeszkodę w pełnym rozwoju człowieka, czyli dehumanizują człowieka. Wobec tego trzeba je odrzucić i budować indywidualne i społeczne życie człowieka, przede wszystkim ludzką kulturę bez religii. W przekonaniu wielu tylko prometejski ateizm, który na miejscu Boga postawił człowieka, doprowadzi do sytuacji dla człowieka korzystnej, wprost idealnej.

W takim klimacie myślowym powstawały więc w XIX wieku i były kontynuowane w XX wieku ideologie (utopie, mity) proponujące nowe, bezreligijne drogi zbawienia, uszczęśliwienia człowieka. Powstawały konkretne propozycje, w jaki sposób człowiek spełni się bez Boga. Ideologią o najszerszym zasięgu oddziaływania stał się marksizm ze swoją utopią socjalizmu (komunizmu). Była to wizja szczęśliwego świata zbudowanego przez rewolucyjną zmianę struktur ekonomiczno-społecznych (Marks, Engels).

Inny charakter posiadał projekt Nietzschego. Według niego, warunkiem pełnego rozwoju człowieka, jego samodzielności i dojrzałości jest wyeliminowanie ze swojego życia Boga – „śmierć Boga”. Wówczas człowiek stanie się jedynym kreatorem wartości (poza dobrem i złem) i osiągnie stan optymalny. Stanie się „nadcześniakiem”.

Sartre natomiast uważał, że aby człowiek był całkowicie wolnym, jedynym twórcą siebie, konieczne jest zanegowanie istnienia Boga. Podobnie – choć inaczej – takie stanowisko przyjmował Freud.

Wszyscy wspomniani filozofowie, a przede wszystkim ideolodzy, dążyli różnymi drogami i środkami, nie cofając się w przypadku mark-

sizmu przed przemocą i terrorem, do eliminacji Boga i religii z ludzkiego życia i ludzkiej kultury.

Innym powodem zakłóceń w dziedzinie relacji człowiek–Bóg i ustalenia miejsca religii w kulturze jest horyzontalizacja i pragmatyzacja poznania w empiryzmie, pozytywizmie, scjentyzmie. Śledząc dzieje myśli oświeceniowej, łatwo zauważyć, że Oświecenie przeszło ewolucję od absolutyzacji rozumu i przyznania mu wielkiej roli do zawężenia jego funkcji. Ważne ogniwa tego procesu wytyczyli Hume i Comte. Hume uznał, że prawda w rozumieniu klasycznym jest człowiekowi niedostępna. Przyjęte ściśle empiryczne zasady eliminują z pola racjonalnego poznania nie tylko Boga, nieśmiertelność duszy, celowość natury, lecz także prawa natury i ogólne zasady moralne (dobro, zło). Nastąpiło więc zawężenie pola racjonalności, uznanie, że pojęcie prawdy w nauce i życiu codziennym nie jest potrzebne. Potrzebne są natomiast praktyczne kryteria uznawania twierdzeń. Rozpowszechniło się więc myślenie pragmatyczne. Dopełniło tę przemianę twierdzenie Comte’a o trzech okresach rozwoju kultury: religijnym (teologicznym), filozoficznym i naukowym (pozytywnym), co osłabiło pozycję religii w kulturze. Natomiast uznanie, że tylko nauki szczegółowe, zwłaszcza nauki przyrodnicze, mają walor poznawczy, zasadniczo zawężyło horyzont poznawczy człowieka.

Do tego – bardziej lub mniej świadomego zawężenia horyzontu poznawczego – przyczyniło się także uznanie wiedzy wyłącznie jako kompetencji technicznej, funkcjonalnej, jako zdolności do realizowania celów praktycznych, pragmatycznych, do konstruowania coraz doskonalszych technik i narzędzi. Taki typ wiedzy we współczesnej kulturze stał się prawie jedynym paradygmatem wiedzy wartościowej, co w konsekwencji jest pominięciem mądrościowego aspektu ludzkiego poznania. Wiązało się to z eliminacją lub marginalizacją filozofii, zwłaszcza klasycznej, metafizycznej.

Oczywiście sama nauka ani nie afirmuje, ani nie neguje istnienia Boga. Nie dotyczy także źródeł i roli religii. Przyjęcie jednak monizmu poznawczego, a więc stanowiska, że istnieje jeden paradygmat

poznania naukowego, stwarza mentalność naukowo-techniczną i prowadzi do scjentyistyczno-technicznego modelu kultury, w którym wszystko urasta do roli przedmiotu, który może być poddany najrozmaitszym technikom doskonalącym jakieś jego aspekty. Prowadzi to w konsekwencji do narzędniego i funkcjonalnego traktowania człowieka i „technizacji” różnorodnych przejawów jego życia.

W takim modelu kultury to nie człowiek i jego rozwój, jego doskonalenie, jego życie duchowe stają się podstawowymi wartościami, lecz raczej postęp, technika, produkcja coraz większej ilości dóbr i coraz doskonalszych narzędzi, które służą człowiekowi. Prowadzi to w konsekwencji do postawy „mieć”, a nie „być człowiekiem”. Pragmatyzm, postawa konsumpcyjna, urządzenie życia jedynie na ziemi jako jedynym miejscu spełnienia się człowieka (teryzm, sekularyzm) są właściwe dla tego rodzaju modelu kulturowego.

Najnowszy nurt myślowy – postmodernizm, sam w sobie złożony i wieloaspektowy, proponuje, by człowiek w ogóle zrezygnował z poszukiwania prawdy. Jego przedstawiciele uważają bowiem, że ogólnie ważne prawdy nie istnieją oraz że nie ma także obowiązujących wszystkich ludzi zasad moralnych. Istnieje niczym nieograniczony pluralizm opinii, czyli każdy ma swoją „prawdę”. Postmoderniści twierdzą, że nie ma natury (istoty) człowieka. Vattimo pisze wprost o „śmierci człowieka”, czyli końcu człowieka rozumianego jako epistemiczny i moralny podmiot. Odrzucenie koncepcji człowieka jako osoby świadomej i wolnej, kierowanej jednak obiektywną prawdą, także prawdą o dobru, jest ewidentne.

Jeśli postmoderniści dopuszczają jakąkolwiek filozofię, to nie powinna ona wskazywać celu czy sensu życia ludzkiego, lecz tylko może pokazywać, jak żyć w warunkach „bycia w drodze donikąd”. Radzą więc, by człowiek traktował życie lekko, bo życie to zabawa. Życie ludzkie jest przecież tylko sumą przeżyć i doznań. Na nich więc należy koncentrować się i zabiegać, by były przyjemne.

Zaplecze filozoficzne proponowane przez postmodernistów nieuchronnie prowadzi do radykalnego kryzysu sensu i celu ludzkiego

życia. Wobec czego odniesienie tak rozumianego człowieka do religii jest ewidentnie negatywne. Następuje nie tylko destrukcja w relacjach człowiek–Bóg, lecz zniszczone zostają antropologiczne podstawy religijności człowieka.³

2. O właściwe rozumienie religii

W naszym kręgu kulturowym religia jest rozumiana jako świadomy i wolny związek człowieka z Osobowym Bogiem uznanym za ostateczne źródło istnienia człowieka i Najwyższe Dobro – cel ludzkiego działania. Bóg – Byt Transcendentny – w stosunku do świata stanowi centralną kategorię religijną. W naszej kulturze biblijne pojęcie Boga (monoteizm) wspierane było dociekaniem metafizycznymi, które stanowiły wielką pomoc w precyzowaniu koncepcji Boga. Objawienie bowiem dane jest w języku metaforycznym. Bóg jako Pełnia Istnienia, Najdoskonalsza Absolutna Osoba, transcenduje wszystkie inne osoby i rzeczy od Niego pochodne. Jedynie On jest święty. Świętość nie przysługuje z natury żadnemu stworzeniu.

Religia przyznaje szczególne miejsce człowiekowi jako pochodzącemu od Boga i temu, kto jest zdolny tę pochodność sobie uświadomić i nawiązać z Bogiem osobowy kontakt, a więc nawiązać z Bogiem relację świadomą i wolną i uczestniczyć w świętości Boga.

Absolutnie wyjątkowy status biblijnego i metafizycznego obrazu Boga wiązał się z troską o utrzymanie transcendencji w myśli chrześcijańskiej aż do XVII wieku. Wizja Boga posiadała mocne zaplecze filozoficzne (metafizyczne). Pojęcie transcendentnego Boga stanowiło najbardziej newralgiczny punkt myśli judeochrześcijańskiej, która prowadziła dialog z filozofią od starożytności do XVII wieku. Odejście filozofii nowożytnej od metafizycznych dociekań związanych z koncepcją Boga doprowadziło do poważnych deformacji w rozu-

³ Szerzej na temat postmodernizmu zob. A. Bronk, *Spór o modernizm*, w: *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23–74.

mieniu i realizowaniu religii. Związanie idei Boga z ludzką świadomością od Descartes'a po Kanta zaowocowało deformacjami w rozumieniu Absolutu – Boga. Panteizm Spinozy, idealistów niemieckich, w tym przede wszystkim Hegla, deizm Oświecenia, wreszcie ateizm – są tego dobitnymi wyrazami.

Idea Boga w filozofii świadomości związana jest nie z poznaniem prawdy o świecie i człowieku, lecz z myśleniem człowieka, jego ewentualnym wyposażeniem apriorycznym. Idea Boga pozostaje więc immanentna w stosunku do myśli ludzkiej. Problem, czy Bóg istnieje poza myślą, czyli poza świadomością ludzką, w przyjętej perspektywie poznawczej nie jest rozstrzygalny.

Symptomatyczna jest – zwłaszcza od czasów Kanta – zmiana idei Boga na ideę sacrum, a filozofii Boga na filozofię religii lub fenomenologię religii, która była kontynuacją świadomościowego punktu wyjścia w filozofii.

Nie negując wartości badań fenomenologicznych i ich osiągnięć w penetracji fenomenu religijnego i ukazania religii jako koniecznie związanej z ludzką świadomością, konstatuję tylko przeniesienie punktu ciężkości z dociekań nad problemem istnienia Boga i Jego relacji do świata na analizę świadomości religijnej, przeżyć religijnych.

Pozycja Kanta i jej konsekwencje są tu kluczowe. Agnostycyzm w dziedzinie problematyki metafizycznej w pierwszym rzędzie dotyczył Boga. Negacja metafizyki, wykluczenie Boga z dziedziny poznania teoretycznego prowadziło do szukania podstaw dla religii „w duchu ludzkim”.

Kant religię związał z przeżyciem ludzkim, mianowicie ze sferą powinności moralnej, ze świadomością moralną, która domaga się (postuluje) przyjęcia Boga jako gwaranta harmonii między cnotą i szczęściem. Bóg dla Kanta jest więc postulatem rozumu praktycznego, jest – jak określa Kant – „wiarą rozumu”, czyli aktem woli. Człowiek chce, by Bóg istniał.

Znaczącą pozycję posiada tu fenomenologia religii Maxa Scheler'a. Związał on „boskość” i „świętość” z aktami religijnymi, które są

wyposażeniem świadomości ludzkiej i mają charakter intencjonalny. Akty religijne są zawsze skierowane na przedmiot. Scheler usiłuje ten ruch aktów religijnych „zobiektywizować”, uprzedmiotowić, i w tym celu przyjmuje sferę idealną. Akty religijne nie osiągają więc realnie istniejącego Boga, co więcej, sfera idealna stanowi nawet pewien rodzaj bariery, odgradza człowieka od realnie, niezależnie od człowieka istniejącego Boga.

W tego rodzaju filozofii nietrudno zauważyć pewną tendencję, by uznać, że w naszym pojęciu boskości czy sacrum jest coś, co pochodzi od człowieka, od podmiotu, od świadomości, która jest ustrukturalizowana (sfera absolutna).

Nurt sakrologiczny realizowany przez neokantystów i fenomenologów, takich jak Mircea Eliade, przyjmujący sacrum jako a priori świadomości (archetyp), Rudolf Otto ze swoim *sensus numinis* potwierdzają to przypuszczenie.

W filozofii idei, świadomości, człowiek posiada a priori coś z boskości. Jest przede wszystkim duchem i wprost nastawiony na Boga czy sacrum i wobec tego, zgodnie z metodą transcendentálną i przekonaniem Kanta, „jesteśmy subiektywnymi samotwórcami myślanych przedmiotów”, a Scheler wprost pisze: „człowiek (...) nosi godność (...) współtwórcy Boga”.⁴ Niezależność Boga od człowieka, Jego transcendencja jest w tej perspektywie zagrożona.

3. Bóg czy sacrum?

Praktyczne procesy zmian w dziedzinie religijności są niewątpliwie związane z wyżej wspomnianymi procesami myślowymi. Socjologowie religii zwracają uwagę na dwa powiązane ze sobą zjawiska dotyczące obecności religii w kulturze, które określa się jako desakralizacja i sakralizacja. Są to procesy współwystępujące ze sobą. Desa-

⁴ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzeczki, Warszawa 1987, s. 428.

kralizacja wyraża się w zanikaniu świadomości religijnej u wielu ludzi, zmniejszaniu wpływu religii na życie indywidualne i społeczne, zmniejszaniu się bezpośredniej obecności religii w różnych dziedzinach kultury w przekonaniu, że religia jest sprawą prywatną, zmniejszaniu się wpływu religii na rozwój i kształt życia społecznego, na życie społeczno-obyczajowe. W rezultacie religia przestaje być traktowana przez wielu jako istotny element kultury, jako źródło dostarczające wzorców życia. Co więcej, religia często jest traktowana jako zagrożenie dla człowieka, które on musi przekroczyć. Pojawiają się próby dyskredytowania religii wraz z jej kulturowymi aspiracjami. Wielu ludzi zastępuje wartości religijne wartościami dostępnymi w tym życiu. Wielu wyraża zgodę na nihilizm, przez co czują się uwolnieni od wszelkich uzależnień, sensów, celów pozaziemskich.

Drugim przejawem zmniejszania się roli religii w kulturze jest proces sakralizacji, który istotnie wiąże się z desakralizacją. Człowiek – jak pokazują dzieje ludzkiej kultury – na wszystkich szczeblach kultury odczuwa potrzebę religijności, czyli związania się z jakimś Transcendensem. Odczuwa ją także człowiek współczesny. Obecnie w ciągle zmieniającym się świecie, w przekonaniu, że to, co nowe, jest lepsze od tego, co dawne, w nastawieniu na doczesny wymiar życia – szuka nowych form religijności lub jej surogatów, bardziej odpowiadających ogólnemu klimatowi współczesnego życia.

Przejawy tego nastawienia są różnorodne. Pojawia się u wielu osób, które uważają się za wierzące i przyjmując istnienie Boga, sprzeciwiają się religii instytucjonalnej („wierzę w Boga, nie wierzę w Kościół”). Innym przejawem jest niepokojący rozwój sekt, ruchów religijnych, często groźnych dla człowieka (np. kościół scjentologiczny), zainteresowanie się duchowością Wschodu. Tu trzeba wymienić całe złożone zjawisko nowej religijności („New Age”), będące sektą gnoścyczno-magiczną, która jaźń ludzką stawia w centrum, proponując autozbawienie odwołujące się do sił kosmicznych (natury).

Najbardziej skrajną postacią sakralizacji jest przypisywanie sacrum dominującym wartościom kultury. Przejawiać się to może w szuka-

niu czegoś niezwykłego: zainteresowanie wróżbami, zjawiskami niezwykłymi, kultowe uprawianie sportu, szukanie nadzwyczajnych doznań poprzez zażywanie narkotyków, przypisywanie wielkiego znaczenia do technik terapeutycznych. Inną postacią sakralizacji jest tworzenie „idoli” spośród znanych artystów, sportowców, muzyków i odnoszenie się do nich z religijnym wprost nastawieniem.⁵

Taki proces sakralizacji przejawów życia czy osób prowadzi do zamiany religii jako relacji człowieka do Boga na religijność rozumianą jako szczególny przypadek ludzkiej kreatywności, która realizuje się w kulturze. Dzieje pojęcia *sacrum* i jego przemiany są tego najlepszym przykładem.

Krytyki tego rodzaju sakralizacji i takiej religijności dokonuje Alan Bloom w swojej książce *Umysł zamknięty*. „Nasz dawny ateizm dawał lepsze pojęcie o religii niż ten nowomodny szacunek dla *sacrum*. Ateści traktowali religię poważnie i widzieli w niej rzeczywistą siłę, która wiele kosztuje i stawia przed trudnymi wyborami. Socjologowie, którzy tak beztrudnie rozprawiają o *sacrum*, przypominają człowieka, który trzyma w domu starego bezzębnego psa cyrkowego, aby doświadczyć dreszczyku dżungli”.⁶

Wobec współczesnego zjawiska sakralizacji słuszne okazuje się powiedzenie Chestertona, przywołane przez Umberto Eco: „Kiedy ludzie nie wierzą już w Boga, nie znaczy to, że w nic nie wierzą. Wierzą we wszystko – w magów, proroków, charyzmatyków, szukają *sacrum* w religiach wschodnich, w magii, w satanizmie”.⁷

⁵ Szerzej na ten temat Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalanie sensów*, Lublin 1999, s. 189–217, oraz Z. Kunicki, *Putapka agnostycyzmu a metafizyczne wypełnienie* oraz *Kulturowy idol a religijny dystans*, „Forum Teologiczne”.

⁶ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997.

⁷ Cyt. za U. Eco, *Trzecie zapiski na pudelku od zapalek, 1994–1996*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, Poznań 1917, s. 119.

4. Trwałe podstawy religii

Mimo prób „uśmiercania” Boga, eliminacji religii z życia ludzkiego i ludzkiej kultury, mimo deformacji zjawiska religijności – religia jako świadomy i dobrowolny związek człowieka z Transcendensem – Osobowym Bogiem – istnieje. W naszym kręgu kulturowym chrześcijaństwo istnieje.

Leszek Kołakowski w swoim odczycie wygłoszonym na Kongresie kultury chrześcijańskiej „Sacrum i kultura” na zawarte w tytule odczytu pytanie odpowiedział: „Chrześcijaństwo istnieje nadal mimo wszystkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy (...). Nie jest prawdą więc, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej”. Co więcej: „Jestem przekonany i bynajmniej w tym przekonaniu nie jestem odosobniony, wręcz przeciwnie, że religia jest inwariantem kulturowym” oraz akceptując różnorodność religii, Kołakowski uznaje „niepowtarzalność (wyjątkowość) chrześcijaństwa jako zwiążanie z Osobą Chrystusa, Jego życiem i nauką”.⁸

Uznając trwałość religii i najwyższą jej formę, jaką jest chrześcijaństwo – inaczej niż Kołakowski widzę podstawy religii (zaplecze filozoficzne) oraz podstawy właściwego ustalenia związków między religią i kulturą oraz wskazania na rolę religii w kulturze.

Są to prawdy wskazane przez filozofię klasyczną. Przy wszystkich meandrach, jakie przechodzi w ostatnich wiekach filozofia, istnieje i nadal pełni rolę nie do zastąpienia – klasyczny sposób uprawiania filozofii, nierezygnujący z metafizycznych pytań i odpowiedzi. Jest to filozofia maksymalistyczna, mądrościowa. Odwołuję się więc do klasycznego rozumienia człowieka, kultury i religii.

Wszystko koncentruje się na prawdzie o człowieku – kim jest, jaki jest sens jego życia, jakie posiada perspektywy istnienia, co powinien czynić, by zrealizować swoje ludzkie zadanie.

⁸ L. Kołakowski, *Czy już po-chrześcijańskim czasie żyjemy*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Lublin, 15–17 września 2000 r., s. 43–58.

Odpowiedź antropologii: człowiek jest osobą, czyli bytem świadomym i wolnym. Jest podmiotem, sprawcą różnorodnych działań, z których najważniejsze, to: poznanie, miłość i twórczość. Przez te wzajemnie przenikające się działania, które posiadają zasięg prawie nieskończony – człowiek bowiem wszystko może poznać i wszystko pokochać, ujawnia się transcendencja człowieka wobec siebie, wobec wszystkich rzeczy, nawet wobec osób (społeczności).

Człowiek jest bytem dynamicznym. Rodzi się jako osoba i staje się coraz bardziej osobą przez swe świadome i wolne czyny. Człowiek jest więc nieustannie nachylony „ku przodowi”, ku przyszłości, ku rozwojowi. Jego podstawowe doświadczenie ma charakter ambiwalentny. Z jednej strony doświadcza kruchości i ograniczeń swego istnienia, a równocześnie doświadcza możliwości, pragnień i wynikających z nich dążeń nieskończonych. Ma pragnienie dobra, miłości, szczęścia. Wszystko to jest ostatecznie pragnieniem nieskończoności trwania, pragnieniem Absolutu, Boga.

Człowiek łączy w sobie dwa światy – natury i kultury. Żyje w naturze, z racji swego ciała jest związany z naturą (przyrodą), pewne jego działania są wyrazem tego związku. Równocześnie jednak człowiek jest bytem kulturotwórczym i kulturogennym. Kultura jest sposobem istnienia człowieka, który – jak określił św. Tomasz z Akwinu – „żyje rozumem i twórczością”. Stąd podstawowe w jego życiu działania ludzkie, czyli świadome i wolne – poznanie przede wszystkim. Rozum jest władzą kierującą ludzkim życiem.

Rozum pełni różne zadania poznawcze: poznaje prawdę o rzeczywistości, poznaje dobro, które człowiek powinien czynić, wreszcie tworzy idee (pomysły) jako źródło sztuki. Człowiek od zawsze więc uprawia kulturę: poznając prawdę, czyniąc dobro, wytwarzając dzieła sztuki i narzędzia oraz poszukując uzasadnienia dla całego swego życia. Na tej drodze jawi się problem Boga i związku z nim, czyli religii.

U człowieka, który osiąga pełniejszą samoświadomość i zdaje sobie sprawę ze swego statusu egzystencjalnego (kruchy i otwarty na nie-

skończoność), pragnąc istnienia i szczęścia, rodzi się spontanicznie myśl o kimś, kto rozumie i kocha, kto może umocnić jego istnienie i spełnić nieskończone pragnienie dobra (szczęścia).

Takie podstawowe doświadczenie ludzkie jest doświadczeniem prareligijnym i stanowi naturalne podstawy wszelkich religii. W antropologii filozoficznej i w filozofii religii doświadczenie to się analizuje, rozwija, opracowuje metodycznie.

Drugi wielki problem – to czy Bóg, którego człowiek pragnie, istnieje realnie, czy nie jest to, jakby powiedział Sartre: „pragnienie bezużyteczne”? Różne są drogi odpowiedzi na to wcale nie retoryczne pytanie. Najbardziej pewna i obiektywna jest droga „poznania bytu, czyli droga wypracowania klasycznej filozofii bytu (metafizyka)”, jak to wyraził w Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II.

Filozofia bytu jako podstawowa dziedzina poznania istniejącej rzeczywistości prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia Boga jako realnie istniejącej Pełni Bytu, istniejącego „w sobie”, niezależnie od ludzkiej świadomości – jako *Ipsum esse subsistens*. W metafizyce dochodzi się w sposób pośredni na drodze poznania naturalnego, czyli rozumowego, kierowanego istniejącą rzeczywistością, do konieczności przyjęcia istnienia Boga, dla wyjaśnienia istnienia bytów niekoniecznych, do natury, których nie należy istnienie, bytów zmiennych, złożonych. Dochodzi się także do określenia: kim Bóg jest i ustalenia relacji świata do Boga. Bóg w stosunku do świata jest ostatecznym źródłem istnienia, czyli przyczyną sprawczą. Jest także źródłem ich poznawalności, czyli świat pochodzi od Boga na drodze „myśli” – co określa się, iż Bóg jest przyczyną wzorczą. Bóg jest także źródłem dynamizmu człowieka, jego dążenia do dobra, szczęścia i jest jako Najwyższe Dobro przyczyną celową. W metafizyce ujmuje się relacje zachodzące między światem i Bogiem w teorii partycypacji. W tej perspektywie poznawczej uznaje się, że wszystko, co istnieje, także człowiek, pochodzi od Boga. Bóg jako Najdoskonalsza Osoba i Najwyższe Dobro jest ostatecznym celem działania wszystkiego, co istnieje, a co pochodzi od Boga i do Boga zmierza. Wszystko, co istnieje

je, także człowiek, istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, czyli na mocy partycypacji w Bogu.

Człowiek – byt osobowy, istota rozumna i wolna, te relacje może poznać, uznać i wyrazić w sposób ludzki, tzn. świadomy i wolny. Taka koncepcja człowieka i Boga oraz wzajemnych między nimi relacji ontycznych stanowi trwałe podstawy religii. W tej perspektywie religia jest świadomą i dobrowolną relacją człowieka do osobowego, realnego, istniejącego Boga, od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu i do którego dąży jako do Najwyższego Dobra. Bóg ostatecznie usensownia całe życie ludzkie i całe działanie człowieka. Taka więź człowieka z Bogiem staje się ostateczną perspektywą jego życia i osobowych decyzji. Są to naturalne podstawy religii. Objawienie, a przede wszystkim objawienie chrześcijańskie wnosi nowe prawdy o człowieku i o relacji Boga do człowieka. Nie znosi ono jednak prawd zdobytych w filozofii, prawd rozumowych, lecz je dopełnia, ugruntowuje, wprowadza nowe perspektywy. Objawienie judeochrześcijańskie na bazie rozumu i przy współdziałaniu rozumu wprowadza w Ostateczną Prawdę i utwierdza człowieka w Nieprzemijającym Dobru i Pięknie.

Taka wizja człowieczeństwa człowieka i jego relacji z Bogiem staje się podstawą wskazania na rolę religii w kulturze.

Powstaje jednak pytanie, jak rozumieć kulturę, czym ona jest? Wiadomo, że istnieje wiele definicji kultury. Wybieram najbardziej podstawową.

Kultura – w przeciwstawieniu do natury – obejmuje wszystko, co zostało świadomie i celowo ukształtowane przez człowieka i co pochodzi od człowieka zmieniającego według swoich myśli, idei i planów zastany stan rzeczy, to znaczy świat (przyrodę), środowisko naturalne oraz samego człowieka. Człowiek bowiem – jak zaznaczono poprzednio – nie rodzi się gotowy, lecz rodzi się z pewnymi dyspozycjami, możliwościami (potencjalnościami), które może realizować i w ten sposób tworzyć siebie. Wszystkie działania ludzkie, a więc i wszystkie dziedziny kultury, poznanie / nauka / moralność / dobro / sztuka / piękno /, są właśnie realizowaniem możliwości człowieka.

Podmiotem kultury, czyli tym, kto kulturę tworzy, jest człowiek. Człowiek jest także przedmiotem kultury, czyli rozwój człowieka,

tworzenie człowieka, jego uprawa, jego doskonalenie jest celem kultury. Kultura jest więc usprawnieniem wszystkich typów działań ludzkich, czyli działań świadomych i wolnych.

Człowiek, by właściwie się tworzył, rozwijał, spełniał, musi posiadać wizję własnego człowieczeństwa, czyli musi poznać prawdę o sobie i w oparciu o nią przyjąć jakiś plan realizacji swego życia, tego, kim chce być. W kulturze greckiej była to idea człowieka jako syntezy dobra i piękna – *kalokagathia*. Największym dziełem kultury (sztuki) zbudowanej przez Greków był właśnie człowiek.

Chrześcijaństwo wnosi do kultury nowy wzór, na którym może modelować swoje życie człowiek - chrześcijanin. Jest nim Osobowy Bóg, Konkretna Osoba Boga - człowieka, Jezus Chrystus. Naśladowanie Chrystusa jako konkretnego i doskonałego Boga - człowieka stanowi istotę kultury chrześcijańskiej.⁹

Dopiero religia objawiona daje człowiekowi pełną prawdę o nim samym i o Bogu oraz ich wzajemnych relacjach. Ona zawiera najpełniejszą wiedzę o człowieku. „Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa” – często powtarza Jan Paweł II, który przecież niemało uwagi poświęcił naturalnemu poznaniu człowieka – osoby ludzkiej.

Świadoma i dobrowolna więź człowieka z Osobą Boga, w chrześcijaństwie z Osobą Jezusa Chrystusa, stanowi ostateczne uzasadnienie życia ludzkiego, czyli nadaje całemu życiu ludzkiemu sens. Nadaje tym samym ostateczny sens wszystkim działaniom człowieka, czyli całej ludzkiej kulturze.

Jakie są konkretne funkcje religii w kulturze?

5. Poznawcza, modelowo wzorcza i sprawcza rola religii w kulturze

Jeśli człowieka rozumie się jako osobę, czyli byt świadomy i wolny, otwarty na Transcendens (Boga), a kulturę jako sposób istnienia człowieka i drogę jego rozwoju, religia stanowi tę dziedzinę życia

⁹ Zob. szerzej M. A. Krąpiec, *O chrześcijańską kulturę*, Lublin 2000.

ludzkiego, która przenika całe życie człowieka, stanowi podstawę i zwrotnik czy ogniskową kultury.

Konkretna rola religii ma charakter poznawczy, wzorczy i sprawczy.

Podstawowa rola religii w kulturze polega na poszerzaniu źródeł poznania, dotyczącego przede wszystkim człowieka, przez przyjęcie prawd objawionych. Dzięki religii dochodzą więc do kultury nowe prawdy, które oddziałują na rozum ludzki, przyjęte na innej zasadzie niż te, które sam rozum wskazuje, na zasadzie zaufania i wiary, a więc aktów typowo osobowych.

Prawdy te dotyczą przede wszystkim człowieka, sensu i perspektyw jego życia:

a) każda religia ukazuje transcendentny wymiar człowieka i wskazuje na pełny kontekst jego życia. Człowiek przez swoje działanie transcenduje przyrodę, społeczność ludzką i skierowany jest na Transcendens – Boga. Bóg jest ostatecznym źródłem istnienia człowieka i Najwyższym Dobrem, do którego człowiek przez życie, zdobywając dobra cząstkowe, które jednak nie w pełni go satysfakcjonują, zdąża;

b) religia ukazuje wielką godność człowieka, godność osoby ludzkiej, pełną jej afirmację, czyli miłość, jaką obdarza ją Bóg i wskazuje, że właściwym kontekstem i przeznaczeniem człowieka jest „środowisko Boże” – sam Bóg;

c) religia ukazuje człowieka jako centrum stworzenia, a więc i centrum kultury. W perspektywie religijnej człowieka jego rozwój, jego dobro jest celem nie tylko działań indywidualnych, lecz wszelkich działań społeczno-kulturowych, czyli wszystkich dziedzin kultury;

d) religia ukazuje nieskończone perspektywy życia ludzkiego, perspektywę wiecznego trwania, przez co nabiera nieskończonej wartości wszelka działalność kulturowa, która przez człowieka uzyskuje sens i wieczną trwałość;

e) religia dostarcza podstawowych, najgłębszych racji dla podejmowania ludzkich decyzji w każdym rodzaju ludzkiego działania, a więc w każdej dziedzinie kultury;

f) religia ustala właściwą hierarchię wartości zgodnie z najgłębszymi aspiracjami i celem życia ludzkiego: prymat ducha nad materią,

prymat osoby nad społecznością, prymat moralności nad techniką, prymat miłości nad sprawiedliwością.¹⁰

Druga – poza poznawczą – rola religii ma charakter modelowo-wzorcowy i odpowiada na pytanie, jak żyć, by spełnić jak najlepiej człowiecze zadanie. Religia dostarcza wzorów właściwie spełnionego życia, zresztą sam Bóg, na którego obraz i podobieństwo stworzony jest człowiek, jest takim idealnym wzorem ludzkiego życia. Najdoskonalszym wzorem dla człowieka jest Bóg-człowiek Jezus Chrystus. Toteż „Chrystus w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe powołanie”.¹¹

Istotą posłannictwa Chrystusa jest miłość do Ojca i do ludzi – braci. Chrześcijaństwo czyni z miłości prawo wszelkich układów między jednostkami i między społecznościami, wszelkich programów społecznych i politycznych, ustrojowych. We wszystkim obowiązuje zasada personalistyczna – wszystko należy czynić dla dobra człowieka. Obowiązuje ona we wszystkich dziedzinach kultury, toteż kulturę chrześcijańską można nazwać kulturą miłości człowieka, cywilizacją miłości człowieka.

Wreszcie religia pełni rolę wspomagającą w prowadzeniu życia w pełni ludzkiego – świadomego i wolnego, nastawionego na dobro. Dostarcza najgłębszych racji dla podejmowania decyzji w każdej dziedzinie życia, dostarcza pomocy, która przychodzi „z góry”. W chrześcijaństwie jest to łaska jako szczególne umocnienie władz poznawczych i wolitywnych człowieka, modlitwa, sakramenty, obrzędy. Są to środki nadprzyrodzone, które mają wzmocnić ducha ludzkiego w wybawieniu od zła, które zagraża człowiekowi i osłabia jego siły twórcze w realizowaniu najwyższych celów i dążeń.

Wizja osoby ludzkiej pozostającej w dialogu z Bogiem i z osobami ludzkimi, wyznacza perspektywy pełnego rozwoju człowieka, dokonującego się poprzez rzeczywisty kontakt z Bogiem i z innymi ludźmi w czasie, w historii, w rzeczywistości ziemskiej, właśnie w kulturze.

¹⁰ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w UNESCO (Paryż, 2 czerwca 1980), 22.

¹¹ *Konstytucja o obecności Kościoła w świecie współczesnym: Gaudium et spes*, 22.

Dopiero wówczas może być realizowany istotny cel kultury, jakim jest „uprawa”, rozwój samego człowieka. Pociąga to za sobą pewne konsekwencje społeczne: afirmację życia i poszanowania wszelkich jego przejawów, równość praw ludzkich, określa istotny cel życia, którym jest miłość, wskazuje na postawę wzajemnego posługiwania, a nie panowania, przemocy czy użycia. Wyznacza także właściwe miejsce i kierunek wszystkim pozostałym dziedzinom kultury: nauce, moralności, ekonomii, polityce, które ze swej natury mają charakter nadrzędny i powinny być przyporządkowane realnym potrzebom człowieka żyjącego w społecznościach: rodzinnych, narodowych, ogólnościowych.

Biorąc pod uwagę rolę religii, zwłaszcza religii chrześcijańskiej, która stoi na straży człowieczeństwa człowieka, narzuca się pytanie, co jeśli nie człowiek ma być wartością preferowaną dla jednoczącej się Europy. Czyż preferowanie innych wartości nie obraca się przeciw człowiekowi?

Kultura i religia stanowią dwa podstawowe wymiary życia ludzkiego, które spotykają się w drodze i jednoczą się w ostatecznym celu, jakim jest spełnienie się człowieka. Religia jest więc elementem najbardziej kulturotwórczym w tym sensie, iż najbardziej skoncentrowana jest na człowieku, jego rozwoju, jego spełnieniu się, a więc troszczy się najbardziej o pełne dobro osoby ludzkiej.

Kultura – dzięki religii – osiąga swój wymiar pionowy, eschatyczny. Staje się bowiem drogą i bramą prowadzącą ku wieczności. Człowiek dąży do Boga przez kulturę, rozwijając prawdę, dobro, piękno. Są to wartości, które nie tylko nie konkurują ze sobą, lecz się dopełniają. Można więc mówić o syntezie religii i kultury, objawienia i kultury, ponieważ religia stara się uczynić kulturowe wysiłki drogą do spełnienia się człowieka – do świętości.¹²

¹² Zob. szerzej na temat kultury i wiary, zwłaszcza w obecnej sytuacji w Polsce A. Żak, *Inkulturacyja wiary w procesie polskich przemian*, „Przegląd Powszechny” 3 (943), 2000, s. 322–326.

Nie należy jednak wzajemnych relacji między religią i innymi dziedzinami kultury wyobrażać sobie jednostronnie czy statycznie. Obok zasadniczej roli religii, jaką jest dostarczanie ostatecznych racji usensowniających życie osoby ludzkiej, która dzięki rozumowi i woli nstawiona jest na nieskończoność i Absolut, religia stanowi ogromną siłę inspirującą inne dziedziny kultury: naukę, moralność, sztukę (literatura, muzyka, architektura, malarstwo).

Stan dziedzin kultury: nauka, moralność, sztuka, wpływa także na realizację religii, która choć przekracza kulturę (Bóg nie jest tworem kulturowym), realizowana jest w kulturze. Człowiek ma wymiar dziejowości. Zawsze trzeba brać pod uwagę zmieniające się warunki, ważne są warunki aktualne. Są jednak pewne konstansy, które religia wprowadza do kultury. Są to otwarcie się człowieka na Boga wpisane w jego egzystencję, najwyższa godność osoby ludzkiej oraz Bóg jako ostateczne źródło życia i religia jako droga ostatecznego spełnienia się człowieka.

Philosophy's role in the religion

In XIXth and XXth century in our cultural circle there took place serious adulterations – the errors relating to man, God, and religion, such as: 1. Atheism – a negation of God for the great scale (Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud, Sartre); 2. Recognition of man and God as competitive values: man instead of God (so-called: a deification of man); 3. Religion is a product of man (an alienation) and should be eliminated from human life and human culture. Among the reasons there should be mentioned such as – overlifting of the cognitive horizon (rationalism of Enlightenment and scientism); – anthropologic errors (falsifying the truth about man). God „disappears” from the cognitive horizon (scientific and technical mentality, „the Great Absent”) and the man recognizes himself to be a creator of the world and the human being. The activity in culture: – seculari-

zation; – laicization; – terrism (terrestriality as the whole). The effects: – fight against the religion (marxism); – rise of religion's substitutes (New Age).

Therefore nowadays there is a necessity of the truth about God, man, and well-founded neutral non-ideologized religion. This truth is delivered by the philosophy of religion cultivated within the classical philosophy. The religion is a relation between the man as a person and the personal God, where the man recognizes God as a final source of his existence and goal, which gives a sense to the human life and the human culture.

In the philosophy of religion the ontic and natural bases of religion are demonstrated and justified. For the religion is connected with a way of human existence. The man is a personal being, the intelligent and free one that is accidental and conscious of his own accidentality, open to the truth and the good in an infinite dimension (the transcendence of man). He is „capax Dei”, so he is able to recognize and love God, what is the essence of religion.

The philosophy justifies the existence of God in different ways. The most basic way is the way of existing beings, to the nature of which the existence does not belong and which – therefore – demand to have a reason of their existence, finding it in the Fullness of Existence – the Personal God. The reasons of the religious relation between the man and God are explained by a theory of participation (all what exists exists by the power of participation in God). God is the final reason of the existence of world, which comes from God according to His thought, on the way of free creating (from love). So God is the personal God, the Fullness of Existence, the Highest Truth and Love. Only the man – as a conscious and free person – is able to recognize relations of participation and consciously and freely acknowledge God to be a personal source of existence and a personal final goal (the most important decision directing the whole human life and activity, especially the religious and moral activity). The religion – as it is pointed by the philosophy – possesses the ontic bases.

It is connected with the way of man, world and God existence. It is a way of existence „with God”, „after the example of God” and „towards God” what St. Paul expresses: „In Him we live, move and stay” (Dz 17, 28).