

KS. JÓZEF PASTUSZKA

OSOBOWOŚĆ A RELIGIJNOŚĆ CZŁOWIEKA

Analiza psychologiczna

Zróżnicowanie życia religijnego u jednostek i grup ludzkich nasuwa pytanie, jakie związki zachodzą pomiędzy osobowością, a życiem religijnym człowieka. Jak ono się wiąże z jego strukturą psychiczną, z jakich jego dynamicznych dążeń wypływa, jaki układ uzdolnień i funkcji psychicznych predysponuje człowieka do życia religijnego, a jaki układ sprawia, że człowiek albo nie ma przeżyć religijnych, albo one są słabe, lub nie wolne od anomalii. Jeżeli religijność nie jest zewnętrzną, sztucznie narzuconą formą życiową, ale wiąże się z naturą człowieka, to dlaczego zawsze występowali ludzie niereligijni.

Każde z tych pytań stanowi właściwie obszerny i dogłębny problem o doniosłym znaczeniu praktycznym. Nie roszcząc sobie pretensji do ich wyczerpania i rozwiązania, pragnę przynajmniej je postawić i wskazać w ogólnych zarysach na kierunek ich rozwiązań. Ale to wymaga uprzedniego sprecyzowania podstawowych pojęć osoby, osobowości, religii i religijności.

I. OSOBA LUDZKA

Pod względem ontologicznym ludzie nie różnią się między sobą swą osobą, która według klasycznego określenia Boecjusza oznacza „substancję jednostkową o rozumnej naturze”¹. Brana najogólniej, stanowi ona istotę człowieka, a zarazem wyodrębnia go od innych sfer rzeczywistości — od świata fizycznego, roślinno-zwierzęcego i czysto duchowego. Do istoty osoby ludzkiej należy złożenie z ciała i duszy w jedną zupełną substancję jednostkową, rozumną, a tym samym wolną. Co człowieka wynosi ponad świat przyrody, to duch, a osoba jest ucieleśnioną formą bytowania ducha. Jako substancja, osoba ludzka jest samodzielną rzeczywistością, zdolną do istnienia, będącą podmiotem przypadłości, jak władz, uzdolnień i funkcji psychicznych, a jednocześnie ośrodkiem aktywności i twórczości. Jej jednostkowość oznacza, że jest ona wyodrębnionym, oddzielnym od innych bytem, a zarazem bytem realnym, samowystarczalnym, istniejącym we właściwy sobie sposób, a nie pojęciem ogólnym, nie bytem istniejącym tylko w świadomości ludzkiej. Jej jedność oznacza zwartość w sobie, jedność pod względem fizycznym i psychicznym. Istotną właściwością osoby jest jej rozumowość, a więc zdolność do poznawczego głębszego, przyczynowego ujmowania rzeczywistości, wyposażona

¹ *Persona est naturae rationalis individua substantia*. Boëtius, *De persona et duabus naturis*, s. 3. Ks. W. Granat wyodrębnił poszczególne człony tej definicji w ten sposób: „Integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy, zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”. *Osoba ludzka, Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 244.

w wolność woli, czyli psychologiczną niezależność od przymusu i konieczności, choć osoba ludzka poddana jest pewnym koniecznościom zewnętrznym.

Pozycja hierarchiczna człowieka w świecie, jego zdolność i wielkość, jego odpowiedzialność za czyny i uprawnienia w stosunku do świata pozostałego leżą w jego osobie. Św. Tomasz z Akwinu przypisuje osobie *dominium sui actus*², panowanie nad swoją działalnością oraz zdolność do działania własną mocą. Nie może być ona użyta jako środek do osiągnięcia jakiegokolwiek celu — jest celem sama w sobie, uzależniona tylko od Boga.

W tym ontologicznym aspekcie osoba jest czymś trwałym, ponadczasowym, niezmiennym, ogólnym, abstrahującym od cech konkretnych, różniczkujących. Pojęcie osoby przysługuje każdemu człowiekowi, jako rozumnej, jednostkowej substancji. Czy jednak takie pojęcie nie jest czymś sztucznym, oderwanym od życia. Przecież ludzie różnią się między sobą, ich właściwości ogólnoludzkie występują w konkretnej, zindywidualizowanej postaci o różnym nasileniu. Ludzie mają określony wygląd zewnętrzny, zależny od wielu bardzo ujednoliconych i zróżnicowanych cech zewnętrznych. Jeszcze dalej idzie zróżnicowanie psychiczne ludzi. Posiadają oni wprawdzie te same uzdolnienia i popędy, wszyscy myślą, przeżywają uczucia i dążą do pewnych celów, a przecież każdy człowiek czyni to na swój właściwy sposób i te ogólnoludzkie funkcje psychiczne występują w tysiącznych odmianach pod względem ukierunkowania, nasilenia, sposobu reagowania i częstotliwości. Otóż osoba ludzka w tym konkretnym usytuowaniu nazywana bywa osobowością.

II. OSOBOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Gdy ontologiczna osoba człowieka pozostaje niezmienną, jakby statyczna, ponadczasowa, to jego osobowość, — na którą składają się tak różnorodne komponenty, jak budowa anatomiczna i procesy fizjologiczne danego człowieka jako organizmu, tak samo jego władze zmysłowe, jego popędy, wrażenia i spostrzeżenia, jak i procesy myślowe i akty woli, — ustawicznie się zmienia, wzrasta i dojrzewa. Ponieważ w człowieku procesy te przebiegają w różny sposób, to każdy człowiek stanowi jedyną w sobie i niepowtarzalną osobowość, choć w ramach ogólności. O zróżnicowaniu osobowości człowieka stanowią następujące czynniki psychologiczne:

a) Siła uzdolnień organicznych i psychicznych konkretnych jednostek ludzkich. Skala rozpiętości jest duża — od ujmowania progu podniety, od słabej reakcji aż do jej szczytowych form, od mało wyczuwalnych spostrzeżeń, od niedokładnej orientacji do niezwyklej bystrości ujęcia, do genialnych uzdolnień w dziedzinie poznania czy woli, czy wyjątkowej wrażliwości uczuciowej. Są ludzie o żywej wyobraźni, bystrej pamięci, o wnikliwym myśleniu czy silnej, wytrwałej woli, ale są inni o kruchej pamięci, o ubogiej wyobraźni, o myśleniu powierzchownym czy chwiejnej woli. Siła tych uzdolnień psychofizycznych wykazuje wiele odmian.

b) Ukierunkowanie uzdolnień psychicznych. Każda władza psychiczna, każda zdolność, choć posiada jeden przedmiot formalny, może się zwracać w różnych kierunkach i swój cel realizować w różnych postaciach, np. popęd ruchu — przez sport, spacer, przez pracę itp. Myślenie

² *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 1.

nastawione jest na poznanie prawdy, a przecież może być konkretne lub abstrakcyjne, uczuciowe, zwrócone ku pewnej sferze rzeczywistości lub ogólne. Ukierunkowanie psychiczne nagina człowieka ku pewnym dziedzinom rzeczywistości, tworzy pewne kręgi zainteresowań, różnicuje ludzi.

c) Dynamiczny układ zdolności psychofizycznych i psychicznych. W każdym człowieku znajdują się i działają wszystkie popędy i władze psychiczne, podobnie jak i narządy zmysłowe, bo one należą do całości jego wyposażenia życiowego. Brak albo niedorozwój jednego z nich świadczy o niedomogach czy o zaburzeniach, a przynajmniej utrudnieniach funkcjonalnych organizmu czy psychiki. Ale nawet w warunkach normalnych, to znaczy, gdy istnieją i działają właściwie wszystkie władze i zdolności życiowe, ich układ funkcjonalny jest zróżnicowany. Jedne z nich występują z większą siłą i wysuwają się na czoło, a inne wykazują słabsze napięcie i zdają się być pierwszym podporządkowane. Stopień nasilenia zdolności idzie zazwyczaj w parze z ukierunkowaniem zainteresowań życiowych, z potencjonalnym podziałem na zawody, z wyborem celów i zajęć życiowych. Dominujące uzdolnienia wypełniają świadomość ludzką swoistą treścią, wytwarzają swoisty świat pojęć i dążeń i nadają człowiekowi właściwe im oblicze.

d) Stopień pobudliwości i reaktywności. Czy człowiek jest wrażliwy na działające podniety, fizyczne czy psychiczne, czy łatwo się im poddaje, czy one go głęboko poruszają, czy też człowiek powoli reaguje na podniety, albo, gdy one docierają do świadomości, to szybko się zacieraają i nie pozostawiają głębszego śladu w świadomości, pozostają nadal jakby na peryferiach życia osobistego, które toczy się ustalonym nurtem i nie reaguje na nowe bodźce, — te czynniki psychodynamiczne różnicują ludzi i stanowią o ich osobowości.

Uwzględniając powyższe czynniki, mógł G. W. Allport nazwać osobowość konkretnym dynamicznym układem struktur psychofizycznych w człowieku, warunkującym jego ustosunkowanie do rzeczywistości³.

Oczywiście, nie może być mowy o jakimś sztywnym, wrodzonym układzie, który w następstwie dziedziczenia został ustalony i nie zmienia się determinując postępowanie człowieka. Człowiek bowiem żyje i stale się zmienia, choć tylko w pewnych granicach. Jego przyszłość, zarówno ta, jaka powstała na drodze doświadczenia osobistego, jak również ta zamknięta w genach minionych pokoleń, w skumulowanych złożach doświadczeń jego przodków w postaci podświadomości kolektywnej ustawicznie na człowieka jednostkowego działa i wpływa na jego czyny. Nieobojętne jest również oddziaływanie regulatywne środowiska fizycznego na człowieka: gleby, klimatu, pożywienia, krajobrazu, nie mówiąc już o działaniu środowiska społecznego, w jakim człowiek ustawicznie się obraca, o wciąż nowo powstających sytuacjach życiowych, które angażują człowieka i skłaniają go do zajęcia postawy.

Nie można wreszcie pominąć jednego ważnego czynnika kształtowania osobowości człowieka, a mianowicie wkładu jego wolnej woli, jego zamierzeń, wahań, planowej pracy, ustosunkowania się do podniet ich przyjmowania lub odrzucania.

Zróżnicowanie ludzi pod względem ich zewnętrznego wyglądu, idące tak

³ *Personality is the dynamic organization within the individual of those psychophysical systems, that determine his unique adjustment to his environment. Personality. A psychological interpretation*, New York 1937, s. 43.

daleko, że każdy człowiek jest „inny”, może być uważane za zewnętrzny wyraz różnic psychicznych, różnic osobowościowych, co jednak nie oznacza jakiegś organicznej, genetycznej korelacji tych związków, że wyraz zewnętrzny jest koniecznym, nieomylnym wykładnikiem stanu psychiki.

e) Typy psychiczne. Zróżnicowanie poszczególnych jednostek jako osobowości nie oznacza bynajmniej, by przy najdalej występującym zróżnicowaniu nie występowały grupy ludzkie o wielu cechach podobnych, które je do siebie zbliżały, a różniły od innych. Na tej podstawie można mówić o typie człowieka. Podstawą do zaliczenia człowieka jednostkowego do określonego typu mogą być zarówno cechy cielesne (jak blondyni, bruneci), jak i psychiczne (np. silna lub słaba wola), a także przynależność do zawodu, do pewnej grupy społecznej, głoszenie pewnej ideologii itp. Te czynniki różnicują ludzi i przeprowadzają ich jawną lub ukrytą klasyfikację.

Taką formą życiową, która przeprowadza głębokie zróżnicowanie ludzi, wybijając swe znamię na ich czynnościach życiowych, na ich stosunkach społecznych, jest religia.

III. RELIGIA

1. Etymologia słowa łacińskiego *religio*, używanego w większości języków indoeuropejskich, jest dotychczas nieustalona. Prawdopodobnie da się ono sprowadzić do następujących łacińskich źródłosłów⁴.

a) *relegere* = czytać, zajmować się czymś usilnie, wnikliwie przemyśleć. Od tego słowa wywodzą *religio* Ciceron i większość pisarzy łacińskich.

b) *religare* = wiązać się z tym, co się za nami znajduje, szukać połączeń (w danym wypadku z Bogiem). Taką etymologię ustalają św. Augustyn i Lak-tancjusz, którzy ponadto słowo *religare* tłumaczą jako „czcić, spostrzegać, uwzględniać”.

c) *reeligare* = ponownie poszukiwać związku (z Bogiem). Tak tłumaczą etymologicznie św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, choć zakładają wszystkie trzy możliwości etymologiczne.

d) *relegere* = ponownie odczytywać, ugiąć się przed czymś, co zasługuje na szacunek.

e) *religere* = odnosić się z szacunkiem, spoglądać ze czcią na przedmiot, godny takiego spojrzenia.

f) *relinquere* = opuścić, pozostawić na uboczu coś, co się nie nadaje do użytku codziennego.

W każdym razie „religia” oznacza czynność wykonywaną z szacunkiem, ze czcią, z lękiem, jako czynność niezwykłą, zwróconą ku Bogu⁵.

2. Określenie rzeczowe religii musi uwzględnić jej stronę przedmiotową i podmiotową.

Religia przedmiotowa oznacza zespół prawd, twierdzeń, czynności, urządzeń, które regulują uzależnienie człowieka jako jednostki czy członka grupy społecznej do Boga⁶.

⁴ Por. R. Potempa, *Persönlichkeit und Religiosität. Versuch einer psychologischen Schau*, Göttingen 1958, s. 21.

⁵ Dlatego św. Tomasz z Akwinu nazywa religię „cnotą, przez którą człowiek oddaje należną cześć Bogu”. *S. theol.* 2. 2. q. 4, 7.

⁶ Religiolog Pauli zebrał 150 definicji religii, a ilość tę można by zwiększyć. Spinoza nazywał religię *amor intellectualis Dei*; Kant — „poznaniem naszych obo-

Słusznie mówi Przywara, że religia jest stosunkiem względnego człowieka do absolutnego Boga. Jej istota polega na uzależnieniu życia ludzkiego od bezwzględnej, transcendentnej, ponadziemskiej potęgi. Religia wyrasta z przekonania, że istnieje ponadludzka osobowa potęga, od której człowiek jest uzależniony w swym myśleniu, w swych uczuciach i w woli. Przeżywanie tego uzależnienia ma charakter na wskroś osobisty, a zarazem wypowiada się w kulcie, w trwałych instytucjach, w postępowaniu moralnym, w wysiłkach wiązania świata z Bogiem. Religia przedmiotowa jest zewnętrznym wyrazem religijnych przekonań, postanowień woli i czynności, uprzedmiotowionych w prawdach, przyjmowanych jako dogmaty, w kulcie, w instytucjach religijnych. Wspólnota przekonań i postaw religijnych skłania ich wyznawców do wiązania się w organizację społeczną o pewnym hierarchicznym układzie, rządzącą się swymi prawami i tradycjami (Kościół).

Religia podmiotowa obejmuje przeżycia uzależnienia człowieka od Boga, jego akty, czynności, przy pomocy których człowiek swój osobisty stosunek do Boga reguluje. Jedne z nich są czysto wewnętrzne, jak modlitwa, wewnętrzna wiara, miłość, a inne znajdują również swój wyraz zewnętrzny, jak kult religijny.

IV. RELIGIJNOŚĆ CZŁOWIEKA

Osobiste przeżywanie religii przez człowieka, wykonywanie przez niego aktów religijnych, przez które on wypowiada swe uzależnienie od Boga, a w szczególności jaka treść je wypełnia, w jakim stopniu są zróżnicowane, jak często są wykonywane, ile energii psychicznej człowiek w nie wkłada, od tego zależy religijność człowieka. Jest ona więc formą osobistego przeżycia religijnego człowieka, bezpośrednim, wyrosłym z jego osobowości stosunkiem do Boga. Religia jest sumą prawd i nakazów, regulujących stosunek człowieka do Boga, a wywodzących się z objawienia lub woli społecznej. Religijność natomiast to indywidualne przeżywanie tych prawd i dostosowywanie się do nich przez poszczególnych ludzi. Ale i w samym przeżywaniu można wyróżnić pewne elementy wspólne, co się zaznacza w strukturze aktów religijnych, oraz momenty osobiste, uwarunkowane strukturą psychiczną podmiotu.

A. Fenomenologia przeżyć religijnych (Struktura przeżyć)

Człowiek ujawnia swój stosunek uzależnienia od Boga w szeregu specyficznych aktów, przy pomocy których człowiek wypowiada swe uznanie i podziw dla Boga jako swego Stwórcy i Pana, wyraża swój żal za popełnione winy, prosi o przebaczenie, liczy się z jego nakazami i dostosowuje do nich swe życie. Akty te wykonuje albo tylko w myśli, ale wypowiada je w słowach,

wiązków jako nakazów Bożych"; Hegel: „samouświadomieniem Boga”; Wundt: „konkretnym, zmysłowym ucieleśnieniem ideałów moralnych”. Nowsze definicje akcentują w religii moment świętości, gdy utożsamiają ją z „przeżyciem świętości”, „spotkaniem ze świętym” (*Mensching*), albo ze „wspólnotą ze świętością” (Hessen). Szwedzki arcyb. Söderblom nazywa takiego człowieka religijnym, który jeszcze „coś uważa za święte”. Cyt. według Fr. Manthey, *Religion als Erlebnis des Heiligen und Unheiligen*, „Theologie und Glaube”, (1964) 22 nn.

albo wyraża przez czyn zewnętrzny, fizyczny, jakim jest ofiara. Najbardziej charakterystycznymi znamionami aktów religijnych są:

1. **Transcendencja:** Akty religijne zwrócone są ^{kw} przedmiotowi ponadświatowemu, jako najwyższemu dobru, i tylko stamtąd oczekują swego zaspokojenia. Ten przedmiot pojmowany jest jako pierwszy byt, a zarazem jako potęga ponadziemska i ponadludzka, która swą władzę rozciąga na człowieka. Jest ona zmysłowo nieuchwytna, uchyla się spod doświadczenia, stosowanego w naukach przyrodniczych, nie da się matematycznie obliczyć, a przecież jest rzeczywistością konkretnie istniejącą, a nie tylko pojęciem czy tylko bytem myślnym, ani jakimś symbolem ludzkich pragnień, ideałem, powstałym z tęsknot ludzkich, istniejącym tylko w świadomości, ale nierealnym. Ten przedmiot aktów religijnych nazywamy Bogiem.

2. **Niewystarczalność świata** jest treścią każdego aktu religijnego i jakby credo życiowym człowieka. Wykonując akt religijny, człowiek wybiega poza granice świata, bo ten wydaje mu się względny, nie dający należytego oparcia życiowego, nie zaspokajający jego potrzeb i aspiracji, bo nie przedstawiający takich wartości, jakich człowiek potrzebuje. Względność i przygodność świata podsuwają myśl, że świat nie ma w sobie racji istnienia, że nie kryje w sobie pełni bytu, że nie jest dla człowieka dobrem, które mogłoby zaspokoić jego dążenia o zasięgu nieskończonym. Można by powiedzieć, że każdy akt religijny jest swego rodzaju odwróceniem się człowieka od świata, bo negacją jego charakteru absolutnego, jest oceną z pozycji wyższości i wyrazem postawy krytycznej. Przeżycie religijne jest jednocześnie stwierdzeniem przez człowieka własnej beziły, wyznaniem ludzkiej niewystarczalności, braków i jakby ucieczką od własnego ja, które nie widzi w sobie oparcia i szuka go poza sobą, ale nie w świecie, lecz w Bogu.

3. **Działanie Boga.** Akt religijny nie jest tylko stwierdzeniem istnienia Boga, nie ma charakteru poznania abstrakcyjnego, ale jest odpowiedzią na zew Boga, na jego oddziaływanie na człowieka. Bóg pociąga człowieka ku sobie poprzez prawdę i dobro dostrzegane w świecie, a zarazem utrzymuje go w należnym dystansie. Dlatego człowiek przeżywa Boga jako istotę bliską, kochającą, pragnie z nią zjednoczenia, a jednocześnie Bóg wydaje się mu odległy, niezwykle, budzący grozę i lęk.

Warunkiem zbliżenia się do Boga i zjednoczenia się z nim jest wykonanie nakazów moralnych, przez które obiektywizuje się wola Boża. One nie niosą z sobą determinizmu, nie wymuszają czynów ludzkich, nie znoszą wolności woli. Ocena i decyzja zależy od człowieka, który może postulaty moralne zaprobować lub je odrzucić. Mają one na celu oczyszczenie duszy ludzkiej, uczynienie jej godną zjednoczenia z Bogiem, ogólne podniesienie człowieka na wyższy poziom doskonałości, tego człowieka, który jest istotą potencjalną również w postępowaniu, w realizowaniu dobra przez swe życie.

4. **Dialog człowieka z Bogiem** — takim jest właściwie każdy akt religijny, a nie tylko modlitwa, jak to się przywykło mówić. Akt religijny zakłada bowiem zwrócenie się człowieka jako osoby do Boga osobowego, i taki stosunek może być tylko dialogiem, choć wzajemne relacje są niejednakowe, bo ze strony człowieka jest aktem uzależnienia, a ze strony Boga — władztwem miłości. Człowiek wyznaje swe uzależnienie, swą niewystarczalność, swe potrzeby, a Bóg „odpowiada” kierując losami ludzkimi, podsuwając mu podniety myślenia i woli, podtrzymując człowieka w istnieniu i działaniu, dostosowanym do aktualnych potrzeb życiowych, a czasem działając na niego w sposób niezwykle. Akty religijne zawsze zwracają się ku

Bogu jako osobie, podczas gdy „przeżycia świeckie” mogą się odnosić do rzeczy martwych lub ożywionych, względnie do człowieka, nie wymagają odpowiedzi ani nie są pytaniami osobistymi.

5. Religijność — wyraz osobowości człowieka. Życie religijne nie jest formą sztuczną, narzuconą zewnątrz czy powstałą przypadkowo w następstwie oddziaływania środowiska, ale wyrasta z natury człowieka, jest wykładnikiem jego potrzeb i dążeń duchowych. Przez akty religijne wypowiada się nie jakieś jedno uzdolnienie, jak uczucie czy myślenie, ale cała osoba ludzka, jej istota, jej zasadnicza postawa wobec życia. Tym samym religijność nie stanowi odrębnej funkcji w tym znaczeniu, że akty religijne byłyby wprowadzicie syntezą myślenia i woli, wyobraźni i pamięci, a przecież te składające się na nie czynności psychiczne zatracalyby swój pierwotny charakter — jak naucza Scheler — i zwykle prawa psychologiczne nie dałyby się do nich zastosować. Tak nie jest. Odrębność przeżyć religijnych wywodzi się jedynie z ich przedmiotu, ku jakiemu się zwracają, a nie jakiegś odmiennej funkcjonalnej prawidłowości. Przeżycia religijne są organicznie włączone w całość życia psychicznego, a nie stanowią jakiegś obcego ciała. Nie istnieje więc ani specjalny narząd religijny, ani „uczucia religijne”, jak chce Otto, który przyjmował specyficzne uczucia majestatu, grozy itp., nie istnieje też żaden instynkt religijny w sensie wyodrębnionego od innych popędu, nie można też mówić o „myśli religijnej” czy „religijnych aktach woli”, czy „intuicji religijnej”. W aktach religijnych biorą udział te same przeżycia psychiczne, co i aktach codziennego „nierealnego życia”, tylko że inna ich intencjonalność, inny jest ich przedmiot, jakim jest Bóg.

6. Zasadniczą cechą aktów religijnych jest ich głębia. One zwracają się ku Bogu jako pierwszej, a więc najgłębszej przyczynie rzeczy, która sama już nie jest uwarunkowana i stanowi ostateczną podstawę i dynamiczną siłę wszystkich działających przyczyn. Dlatego akty poznawcze, zwrócone ku stronie zjawiskowej bytu, nie mogą sobie rościć pretensji do miana religijnych, ponieważ nie sięgają głębi, a jeżeli otrzymują naświetlenie religijne, to dlatego, że w nich dostrzegane jest działanie najgłębszej przyczyny, że one wiązane są z Bogiem.

Również podmiotowo rozpatrywane, przeżycia religijne odznaczają się głębią. One bowiem wyrastają z głębi ducha ludzkiego, stanowią podstawową jego funkcję. Duchowość człowieka przejawia się w nieskończoności zasięgu jego funkcji myślowych oraz w nieskończoności jego dążeń woli, a przecież ich wyrazem jest religijność człowieka, będąca właściwie zrywem ducha ku nieskończoności, a zarazem łamaniem granic doczesności i względności, bo odwracaniem się od tego, co ma charakter ziemski, względny.

Głębia przeżyć religijnych sprawia, że są one poważne, bo nastawione na sprawy zasadnicze, związane z przeznaczeniem człowieka. Chyba dlatego, że każdy wyraz „niepowagi”, lekkości oznacza wyższość człowieka nad rzeczami, jego panowanie nad sytuacją. Człowiek śmiejący się, żartujący dystansuje się od rzeczy, czuje się władczy, wyższy, a taka postawa obca jest życiu religijnemu, gdzie człowiek styka się z Bogiem i wyraża wobec niego korne uzależnienie i swą niższość.

B. Psychologiczne uwarunkowania

Religia jest określonym poglądem na świat i człowieka, a więc uznawaniem pewnych sądów o rzeczywistości jako prawdziwych, ale też jest pewną dyspozycją, określoną postawą człowieka wobec życia, regulowaniem stosun-

ków człowieka ze środowiskiem i z Bogiem w pewien sposób. Podmiotem obu funkcji religii jest ten sam człowiek ze swym wyposażeniem psychicznym, ze swymi uzdolnieniami i dyspozycjami psychicznymi.

Powiązanie religii z osobowością człowieka nadaje jej charakter podmiotowy, gdy chodzi o jej przeżywanie. Znana zasada teologiczna, że „laska opiera się na naturze” (*gratia supponit naturam*), że religia nadprzyrodzona nie znosi naturalnych uzdolnień człowieka, ani ich nie zmienia, a tylko podnosi i uszlachetnia, ta zasada odnosi w pewnym stopniu również do religii przyrodzonej: ona nie przekształca natury ludzkiej, jej władz i uzdolnień, ale na nich się opiera, wciąga je w swą służbę i przez nie się przejawia. A że osobowość człowieka, zważywszy na niejednakowy strukturalny i funkcjonalny układ sił psychicznych, wykazuje wiele odmian, to i religijność jest nader zróżnicowana, choć wyznawana przez człowieka religia, jako zespół tych samych wierzeń, prawd, praktyk i instytucji religijnych, jest jedna. Jakież bogactwo typów występuje wśród ludzi religijnych, jakież nasilenie ich religijności od ludzi świętych czy świątobliwych, żyjących niesłyszanie intensywnym życiem religijnym, aż do ludzi słabo religijnych, półobojetnych!

1. Niereligijność jest problemem psychologicznym. Jest faktem bezspornym, że zawsze istnieli ateści, jawni czy zamaskowani. Można wprowadzić utrzymywać, jak to czyni Scheler, że każdy człowiek wykonuje akty religijne w sensie absolutyzowania jakichś wartości, choć nimi mogą być wartości względne, podniesione do poziomu wartości nieskończonych, jak majątek, męczyzna czy kobieta, sława itp. Takim wartościom brak jednak zasadniczej cechy, by stały się przedmiotem religijnym, a mianowicie transcendowania świata. One pozostają w granicach doczesności, a już to samo pozbawia je charakteru religijnego.

2. Poszukiwanie Boga występuje u ludzi o różnym nasileniu i ono jest jedną z przyczyn zróżnicowania religijności człowieka. Dynamicznym podłożem wszystkich postaw życiowych, nawet jeżeli one powstały na gruncie poznawczym, jest swoiste ciążenie w tym kierunku, jakiś popęd życiowy, który człowieka popycha w określonym kierunku i dynamizuje wszystkie związane z tą postawą czynności, nie wyłączając czysto poznawczych. Również w człowieku istnieje swoisty „popęd religijny”, a mianowicie irracjonalne, pełne niepokoju poszukiwanie Boga, tylko że, podobnie jak inne właściwe popędy, występuje on u poszczególnych ludzi z niejednakową siłą. Wypowiada się zaś w różnej postaci, a przede wszystkim w niepokoju życiowym, w jakiejś głębokiej „tęsknocie stworzenia”, jak mówi św. Paweł, w tęsknocie za czymś, czego świat nie może dać, w „nieukojonym sercu człowieka, dopóki ono nie spocznie w Bogu”, jak powiedział św. Augustyn⁷.

To podświadome ciążenie religijne nie pozwala człowiekowi zagubić się w chwili przeżywania przyjemności, ale każe zachować dystans i poszukiwać czegoś więcej niż przemijalne wartości życiowe, czegoś trwałego i niezmiennego. Gdy zwierzę żyje chwilą i zatapia się w przyjemności, w zaspokojeniu jakiegoś popędu, dopóki on znowu się nie odezwie, to człowiek przeżywa wieczny „Faustowski niepokój”, ciągły niedosyt i nie kończąca się tęsknotę za czymś więcej.

„Popęd religijny” nie jest więc wyodrębniony, samodzielny, na podobieństwo popędu samozachowawczego czy ruchu, ale włączony w nurt innych dążeń i popędów ludzkich, a zwłaszcza dążeń do prawdy i dobra. Wyraża

⁷ *Soliloquia* 2, 1.

się on w niedosycie intelektualnym, płynącym ze świadomości dysproporcji pomiędzy pragnieniem pełnej prawdy a jej ułamkowymi faktycznymi osiągnięciami, oraz w nieukojeniu woli, która pragnie pełnego dobra i wszędzie go poszukuje, a na swej drodze znajduje tylko dobra cząstkowe, przygodne, względne, pozostawiające jakieś poczucie braków. Dlatego ruch dynamiczny myślenia i woli oscyluje pomiędzy posiadaniem prawdy poznanej, dobra osiągniętego oraz płynącego stąd zadowolenia, a odczuciem niepełności tych osiągnięć i związanych z tym uczuć przykrych. Zadowolenie i niepokój, szczęście z posiadania i tęsknota za dobrem przeżywanym stanowią właściwy, choć dualistyczny dynamizm ducha ludzkiego (co św. Augustyn nazywa *medullae animae*).

Stąd płynie metafizyczne uczucie niepewności człowieka, który nazywany jest *animal insecurem*, istotą niezadomowioną, niepewną, niezabezpieczoną, duchowo bezdomną, a zarazem istotą poszukującą, przeczuwającą⁸. To poczucie niezadowolenia i niezaspokojenia wyrasta nie „z infantylnych dążeń człowieka” do znalezienia oparcia w życiu, jak głosi Freud⁹, nie „strachu przed niebezpieczeństwem i trudnościami żywymi”, jak nauczał Lukrecjusz w starożytności, a później Marks i wielu innych¹⁰, ani nie z „poczucia względności, stworzoneości” (*Kreatürlichkeit*), jak naucza Scheler¹¹, ani nie „ze specyficznych uczuć religijnych” (R. Otto)¹², które wyrastają z podświadomości (James)¹³, ale z istotnych ogólnoludzkich dążeń ducha ludzkiego ku prawdzie i dobru. To podświadome ciążenie religijne, tak bardzo zróżnicowane u ludzi pod względem swego nasilenia, nastawione jest jednak na cele konkretne, na znalezienie i osiągnięcie dobra, a nie na samo poszukiwanie i jakby permanentne oczekiwanie czegoś, co się nie ziści. Ten swoisty popęd religijny nie niesie z sobą bezwzględnego determinizmu, lecz zakłada współdziałanie wolnej woli ludzkiej. „Nacisk ten nie jest niepokonalny — pisze G. Marcel — gdyby nim był, wiara przestałaby być wiarą. Wiara jest możliwa tylko u istoty wolnej, to znaczy takiej, której udzielono tajemniczej i groźnej możliwości odmowy”¹⁴.

3. Dostrzeganie Boga. Ponieważ nie istnieje ani specjalny „narząd religijny”, ani swoisty instykt religijny, ani wyodrębnione od innych funkcje czy władze religijne, lecz „zwykły” ludzki aparat poznawczy-dążeniowy wykonuje akty religijne, które stanowią tylko jedną, choć tak zasadniczą dziedzicę życia rozumnego człowieka, to zróżnicowanie uzdolnień i typów psychicznych automatycznie zaznacza się na ich religijności. Jej charakter i stopień nasilenia, a tym samym jej niesłychane zróżnicowanie ma swe źródło nie tylko w wychowaniu rodzinnym, nie tylko w oddziaływaniu środowiska społecznego, nie tylko w prądach kulturalnych swego czasu, nie zależy tylko od tradycji i wychowania religijnego, ale także od struktury psychicznej człowieka, od jego temperamentu i charakteru, a więc od naturalnego psychicznego wyposażenia człowieka. Do tego dochodzi współdziałanie

⁸ P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1940, s. 46.

⁹ *Die Zukunft einer Illusion*, Wien 1928. Por. J. Pastuszka, *Współczesne kierunki w filozofii religii*, Kraków 1932, s. 88 nn.

¹⁰ Por. Ks. I. Radziszewski, *Geneza religii*, Włocławek 1910.

¹¹ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921. J. Pastuszka, *Filozofia religii M. Schelera*, „Ateneum Kapł.”, (1928) 17—47.

¹² R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917.

¹³ W. James, *Doświadczenia religijne*, tłum. Hempel, Warszawa 1918.

¹⁴ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. polskie Lubicz, Warszawa 1962, s. 248.

łaski Bożej, ale ono nie da się eksperymentalnie stwierdzić ani wymierzyć i należy do innej dziedziny życia, o jakiej mówi teologia.

To psychologiczne uzależnienie życia religijnego od naturalnych uzdolnień poznawczo-dążeńiowych sprawia, że ono, choć poddane prawom ogólnym, w każdym człowieku płynie właściwym sobie, osobowym indywidualnym nurtem i posiada właściwe tylko danemu człowiekowi oblicze, choć można mówić o pewnych podobieństwach typologicznych i grupach religijnych. Nie ma tu identyczności i szablonu, choć życie każdego człowieka rządzone jest psychologicznymi prawami powszechnymi.

a) Życie świadome człowieka zaczyna się od poznania, od wrażeń, które składają się na postrzeżenia, te zaś dostarczają materiału do powstania wyobrażeń, a z nich rozum tworzy pojęcia, buduje sądy i wnioskuje. Rozum, nastawiony na poznanie prawdy, dociera do głębi rzeczy i umie dostrzec w nich aspekty religijne, a mianowicie ich powiązania z pierwszą przyczyną, najwyższą prawdą i dobrem. Wykazuje on dążenia nieskończone, które nie dadzą się zaspokoić prawdą o rzeczach jednostkowych, one otwierają raczej horyzonty, które nie znają granic i uprawniają do transcendowania świata i człowieka. Każda rzecz mówi więcej niż jej obraz konkretny, każda wskazuje na coś, co eksperymentalnie nie da się wykryć, a co jednak istnieje i wiąże się z ostatecznym sensem i z praistotą rzeczy¹⁵. Czy ten proces myślowy, prowadzący do sformułowania pojęcia religijnego Boga, ma charakter dyskursywny, czy też jest jakimś procesem intuicyjnym, ugruntowanym w zdolności do ujmowania nieskończoności na podstawie danych skończonych, na podstawie wnioskowania kontrastowego, które na tej zasadzie dochodzi do skutku, że dusza ludzka jest natury duchowej i elementów duchowych doszukuje się wszędzie, docierając do głębi — trudno tu rozstrzygać¹⁶.

Ale właśnie rozum, typ myślenia człowieka stanowi o zróżnicowaniu jego religijności. Ona kształtuje się swoiście w zależności od tego, czy człowiek posiada myślenie abstrakcyjne, czy też konkretne, czy jest ono logiczne, jakby racjonalistyczne, czy też irracjonalne, wypełnione elementami podświadomymi, czy wyzbyte jest momentów uczuciowych, czy też jest nimi przepojone. Zarówno samo pojęcie Boga, jak i stosunek do niego człowieka kształtuje się swoiście w zależności od charakteru powstałych w świadomości treści religijnych¹⁷.

b) Struktura i dynamika woli wpływa również na charakter przeżyć religijnych. Człowiek o silnie rozwiniętej woli przekłada czyn ponad poznanie i ogłąd, a praktykę ponad teorię. Jeżeli w działalności religijnej upatruje cel życia, to mógłby być „materiałem” na kapłana lub zakonnika. Taki człowiek pragnie się poświęcać, działać, upatrując w działalności funkcję religijną. Ludzie tego typu odznaczają się gorliwością religijną, z nich rekrutowali się gorliwi kapłani i misjonarze. „Wola religijna” występuje zazwyczaj w dwóch postaciach: jako etycyzm, gdy właściwie czyn wykony-

¹⁵ Por. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der kath. Religionsphilosophie*, Freiburg 1926, s. 68. A. Gratry, *De la connaissance de Dieu*, 2 t., Paris 1856. J. Geyser wykazał, że intuicjonizm Schelera, który wywarł wielki wpływ na współczesną teologię katolicką, opiera się na poglądach A. Gratry. (*Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1925).

¹⁶ H. Fries, *Die kath. Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949, s. 276 nn. E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris 1930. Kard. H. Newman, *Logika wiary* tłum. polskie, Warszawa 1956.

¹⁷ J. Steffes, *Religionsphilosophie*, München 1925, s. 232 n.

wany jest dla samego dobra z pominięciem motywów religijnych, oraz jako działalność religijna, gdy pobudki religijne są decydujące i człowiek z miłości dla Boga zdobywa się na czyny dobre. Stopnie napięcia religijnego mogą być różne i one tłumaczą czyny bohaterskie męczenników, wielkie akty poświęcenia mistyków i świętych, ale też przeciętne codzienne postępowanie uczciwe „szarego człowieka”, spełnianie drobnych obowiązków, dalekie od bohaterstwa, ale też wartościowe¹⁸. U ludzi religijnych tego typu poznanie nie odgrywa większej roli, nie wywołuje wątpliwości religijnych, nie skłania do badań, do studiów. Punkt ciężkości leży w czynie, w działaniu, w aktach miłosierdzia, w ofiarności, w szlachetnym postępowaniu, a nie w procesie poznawania, nie w badaniach naukowych.

c) Człowiek uczuciowy inaczej przeżywa religię¹⁹. Przeżycie uczuciowe, a nie poznanie lub czyn stanowią akt religijny. Natury pogodne, optymistyczne szukają w religii przeżyć przyjemnych, radosnych, przynoszących jakieś zadowolenie, a natury depresyjne przeżywają lęk, bojaźń, a Bóg przedstawia się im jako groźna potęga, wobec której człowiek jest nicością. Wstrząs uczuciowy uważany jest za warunek aktu religijnego, elementy poznawcze czy dążeniowe, schodzą na drugi plan. Symbolika odgrywa dużą rolę — śpiew, muzyka, malarstwo, budownictwo mają swą szczególną wymowę religijną, liturgia jest żywą formą wiązania się z Bogiem, a świat w swych wielorakich przejawach jest transparentem Boga, nie tylko przedziela, ale i łączy z Bogiem. Jedne natury religijne poprzez pracę kulturalną łączą się z Bogiem, uważając pracę nad światem za służbę Bożą, a inni uciekają od świata, szukają samotności jako anachoreci i pustelnicy.

Rola rozumu jest inna u uczuciowców religijnych, bo zaznacza się dopiero w dalszym stadium rozwojowym. Właściwe przeżycia religijne są bezpośrednie, żywiołowe, jakby irracjonalne, a dopiero później otrzymują formę rozumową, zostają ujęte w formę racjonalną, pojęciową. Rozum spełnia w religii funkcję pomocniczą — on nie wywołuje doznań religijnych, ale je tłumaczy na język pojęciowy, on je racjonalizuje i przeprowadza ich systematyzację. To jest forma krańcowa religijnej postawy uczuciowej. Najczęściej zaś myślenie jest punktem wyjściowym, a przynajmniej tak jest oceniane, tylko że akcent położony jest na przeżycia uczuciowe, choć one mają tylko charakter pochodny²⁰.

4. Postawa czynna wobec Boga. Przeżycie religijne jest funkcją całej osoby ludzkiej, a nie tylko jego myślenia, woli czy uczuć. Ten całościowy charakter aktu religijnego sprawia, że religia jest życiem całej osoby ludzkiej, że w swą orbitę działania wciąga całego człowieka, ale kulminuje w czynie²¹. Taką jest bowiem dynamika życia psychicznego, że myślenie i uczucie nastawione są na czyn i dopiero w nim otrzymują swe wykończenie i swą pełnię. Religia nie jest samym poznaniem, czy tylko uczuciowym dążeniem, ale życiem, bo uzależnieniem człowieka od Boga, i dopiero w czynnym realizowaniu tego stosunku znajduje swój pełny wyraz. Pojęcia i uczucia religijne nabierają siły i życia dopiero w czynie religijnym. Znane powiedzenie Pisma św., że „wiara bez uczynków jest martwa”, należy również

¹⁸ J. Pastuszka, *Typy religijne*, „Przegląd Powsz.”, 1949.

¹⁹ J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 53, 311 nn.

²⁰ J. Pastuszka, *Współczesne kierunki filozofii religii*, Kraków 1932, s. 6 n.

15 n.

²¹ W. Gruenh, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster i. W. 1956, s. 414 nn.

w ten sposób rozumieć, że samo pojęcie czy chęci religijne nie ugruntuja się w życiu i nie utrzymają się dłużej na polu świadomości, dopóki nie będą wzmacniane przez czyn religijny. Takie też znaczenie ma myśl wyrażona przez Schelera, a nawiązująca do św. Augustyna i Pascala, że kto chce uwierzyć, musi wykonywać czynności religijne, a dopiero później przyjdzie wiara²².

Na czyn religijny składa się *devotio*, jako miłość ku Bogu, ale nie tylko jako akt uczucia, ale jako wypełnianie woli Bożej w życiu codziennym przez wykonywanie nakazów prawa, przejawiającego się przez głos sumienia, przez wykonywanie obowiązków religijnych, jak modlitwy, aktów miłości bliźniego, spełnianie praktyk religijnych. W każdym razie religia, choć podbudowana przez poznanie, nie jest tylko poznaniem, teorią, ale życiem, bo ustawicznym podtrzymywaniem stosunku człowieka do Boga, czynnym przeżywaniem przez człowieka swego uzależnienia od Boga, co jest włączone w całe życie ludzkie, a nie jest tylko poznaniem czy jedynie uczuciem. Warto pod tym względem przypomnieć zdanie kard. Newmana, który wywiera taki wpływ na współczesną katolicką myśl religijną: „Czułem zawsze — pisał — całe znaczenie maksymy św. Ambrożego: *non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*. Czułem zawsze odrazę do logiki papierowej²³. Moralne uwarunkowanie do religii to czystość serca, pietyzm dla wartości duchowych i szlachetność postępowania²⁴.

PERSONNALITÉ ET SENTIMENT RELIGIEUX

Quels rapports y a-t-il entre la personne humaine et sa vie religieuse, celle-ci est-elle l'oeuvre de l'éducation ou faut-il en chercher la genèse dans la nature même de l'homme? En répondant à ces questions l'auteur ne prend pas la personne dans le sens ontologique mais dans l'acception psychologique, c'est-à-dire dans sa situation et individualité concrètes, comme „personnalité”. La religion, ou manière personnelle dont chaque individu vit les vérités religieuses et règle ses rapports avec Dieu, n'est pas oeuvre de l'enseignement seul ou de la tradition, mais se lie à la structure psychique de l'homme, découle de sa nature. Les conditions psychologiques de la vie religieuse se situent chez l'homme dans sa tendance à la vérité et au bien de caractère infini, dans une attitude cognitive personnelle face au monde, dans la sensibilité éthique, enfin, dans le type psychique général de l'homme. La multiplicité et la variété de types religieux à l'intérieur d'une même religion se fonde principalement sur les différences de type psychologique qui se manifestent parmi les hommes.

²² M. Scheler w *Vom Ewigen im Menschen*, tak pisał: „Spróbuj wykonać przepisane przez religię czynności liturgiczne i moralne, a wtedy twoje poznanie religijne znacznie się rozszerza” (s. 557). „Kto modli się klęcząc, ten ma inne pojęcie o Bogu niż ten, kto modli się stojąc” (556).

²³ H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, Lwów 1915, s. 95. Por. M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1915.

²⁴ H. Newman, *Logika wiary*, Warszawa 1956, s. 297 nn.