

DLACZEGO RELIGIA? ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY RELIGII

„Stałem się sam dla siebie wielkim problemem”
Św. Augustyn, *Wyznania* IV,4

Słowa św. Augustyna wypowiedziane w obliczu śmierci przyjaciela: „stałem się sam dla siebie wielkim problemem” nie przestają być aktualne w końcu XX wieku, który rozwiązał tyle pytań, nagromadził tyle wiedzy na temat wszechświata i człowieka, wiedzy różnorodnej, historycznej, biologiczno-chemicznej, medycznej, psychologicznej, socjologicznej. Zdobyta wiedza pozwoliła na produkcję coraz lepszych narzędzi i właśnie dzięki nauce i związanej z nią technice w dużym stopniu zmienił się sposób bytowania człowieka w wielu miejscach naszego globu. Inaczej niż nasi przodkowie odżywiamy się, mieszkamy, pokonujemy przestrzeń, inaczej przebiega komunikacja między ludźmi. W krótkim czasie możemy przejechać z Polski do Australii, a natychmiast można usłyszeć i zobaczyć, co dzieje się w najodleglejszym zakątku ziemi.

A jednak – nawet w tej nowej sytuacji – człowiek końca XX wieku nie przestaje być przede wszystkim sam dla siebie natarczywym pytaniem, jak był dla św. Augustyna żyjącego w V wieku. W pewnym momencie każdy myślący człowiek stawia sobie pytanie: kim jestem, jakie jest źródło mojego życia, po co istnieję, jaki jest sens mojego życia, jakie mam perspektywy, jaki jest zasięg i podstawy mojej nadziei?

Istotnym zadaniem filozofii jest szukanie odpowiedzi na te istotne, najważniejsze dla człowieka pytania. Filozofie nieustannie to czyniły i nadal czynią.

Co interesującego, co ważnego w tej dziedzinie przyniosła myśl współczesna końca XIX i XX wieku?

Trudno tu wyliczać wszystkie teorie człowieka czy próby rozwiązania jego problemów egzystencjalnych. Pragnę zwrócić uwagę na te wielkie nurty myślowe, które zakwestionowały religię, rozumianą jako osobowy kontakt człowieka z osobowym Bogiem, i w inny sposób niż przez przyjęcie perspektyw religijnych usiłowały rozwiązać problem życia ludzkiego, co więcej – świadomie dążyły do wyeliminowania religii z ludzkiego życia i z ludzkiej kultury. Zmierzały i nadal

zmierzają do stworzenia „kultury świeckiej” i proponują „świeckie drogi zbawienia”.

Jak doszło do tego w filozofii europejskiej, która u swoich początków wypracowała wzniosłe pojęcie boskości? Wspomnijmy największych tylko przedchrześcijańskich filozofów – Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Jak do tego doszło w kulturze związanej z chrześcijaństwem od dwóch tysięcy lat?

Niewątpliwie złożyło się na to wiele czynników różnorodnej natury. Zwrócę uwagę przede wszystkim na czynniki filozoficzne, związane z poznawaniem prawdy o całej rzeczywistości, zwłaszcza prawdy o człowieku. Prawda o człowieku jest przecież podstawowa dla rozwiązania problemu, czym jest i dlaczego istnieje religia.

W filozofii nowożytnej nastąpiło zerwanie więzi między poznającym podmiotem (człowiekiem) a rzeczywistością, która istnieje poza nim, niezależnie od człowieka. Nastąpiła zmiana w kierunku poznania, które w postawie realistycznej przebiega od rzeczy ku podmiotowi, natomiast w postawie idealistycznej od myśli, idei, świadomości człowieka – ku rzeczom. Na miejsce poznania, które jest wynikiem zetknięcia istniejącego człowieka i istniejącego wokół człowieka świata, poznania, które dążyło do zdobycia prawdy o świecie i o człowieku, wkroczyło myślenie – *cogito* – jako źródło wiedzy o świecie.

W postawie realistycznej afirmację istnienia i treści poznawcze człowiek czerpie ze świata pozapodmiotowego. W postawie właściwej dla filozofii nowożytnej, w większości idealistycznej, ludzka idea rzeczywistości jest uprzednia w stosunku do rzeczywistości, a często nawet zastępuje rzeczywistość. Moment subiektywizmu i w konsekwencji zerwanie z poznaniem prawdziwościowym, by obracać się w sferze idei, są groźnymi następstwami tego przestawienia punktu wyjścia, zwanego przewrotem kopernikańskim (umysł człowieka, a nie rzeczywistość narzuca treści poznawcze, nadaje sens rzeczom).

Według idealistów umysł nie jest władzą receptywną, jest twórczy, aktywny w tworzeniu przedmiotu poznania. Transcendentalny punkt wyjścia „od podmiotu ku przedmiotowi”, który stanowi siłę napędową filozofii współczesnej, prowadzi w konsekwencji do przekonania, że człowiek nie poznaje „rzeczy samych w sobie”, ale jedynie „zjawiska”.

Twórcami przewrotu, czyli tymi, którzy w myśli nowożytnej zapoczątkowali zdecydowanie idealistyczny punkt wyjścia, byli: Descartes, Hume, Kant; kontynuatorami – przedstawiciele fenomenologii, egzystencjalizmu.

Dla Descartes’a przedmiotem ludzkiego poznania była idea jasna

i wyrażna, a nie same rzeczy. Sens świata ma swe źródło w aktywności *cogito*. Umysł nadaje jasność światu doświadczenia. Fakt, że istnieją w umyśle ludzkim idee – prawdy wieczne, absolutne – domaga się istnienia Prawdy Absolutnej. Idea Absolutu – Boga została powiązana z ideami, a nie realnie istniejącymi rzeczami. Idea Boga, według Descartes'a, stanowiła nawet fundament wszelkiego ludzkiego poznania.

Rozwój poznania naukowego (nauk szczegółowych) wykazał, że idea Boga i cała metafizyka, rozumiane przez Descartes'a jako fundament także poznania naukowego, są zbędne. Ludzkość poszła w kierunku rozwoju nauk szczegółowych, odrzucając metafizykę, a wraz z nią ideę Boga.

Nie było także miejsca na metafizykę i naturalne poznanie Boga w filozofii Hume'a, według którego poznajemy tylko treści wrażeń, a nawyki skończonych umysłów wyjaśniają naszą gotowość akceptowania idei „jako koniecznego schematu rzeczy”. Świat doświadczenia ukształtowany jest przez indywidualny umysł, niezależnie od kartezjańskiego Boga.

Kant pogłębił przekonanie, że umysł narzuca porządek rzeczom, a nie rzeczy umysłowi. Nasze poznanie nie odsłania rzeczy jako istniejących niezależnie od naszego doświadczenia, lecz ukazuje nam je jako doświadczenie. Nasze idee są wytworem współpracy między tym, co dane, a kształtującą aktywnością naszej świadomości, która musi utworzyć sens z nieskończonej wielości danych. Działanie umysłu zmierza do nadania struktury doświadczeniu, do uczynienia go sensownym. Sens świata ma swe źródło w aktywności *cogito*: „myślę, więc jestem”.

Skoro umysł narzuca porządek rzeczom, nie można zasadnie przechodzić w poznaniu od badania zjawisk do metafizyki, która miałaby orzekać o istnieniu i strukturze rzeczy samych w sobie.

Wobec takiej perspektywy nic dziwnego, że nastąpiło zerwanie z realistyczną metafizyką, co było równoznaczne z rezygnacją z poznania, które ma prowadzić do zdobycia prawdy o świecie i o człowieku, prawdy fundamentalnej, na której można by opierać wszelkie działania ludzkie oraz organizować ludzkie życie społeczne.

W idealizmie ujawnia się niewątpliwie wielka pycha człowieka. Człowiek nie chce „słuchać” rzeczywistości, chce rzeczywistość nawet w zakresie sensu tworzyć, chce rzeczywistości narzucać własne widzenie i własne struktury.

W końcu XIX i na początku XX wieku powstały wielkie systemy idealistyczne oraz wielkie ideologie – utopie, które proponowały rozwiązania problemu życia ludzkiego wplecione w konstrukcję systemu

nie liczącego się z faktami lub dokonując wyboru faktów potwierdzających wizję aprioryczną.

Wielkim mistrzem był tu oczywiście **Kant**. Po odrzuceniu możliwości poznania rzeczy samych w sobie (metafizyki) zamknął drogę ludzkiemu poznaniu do poznania Boga, skoncentrował swoje zainteresowania na życiu moralnym człowieka, dążąc do ugruntowania moralności oraz wyeksponowania sztuki, której przypisywał uprzywilejowaną rolę w odsłanianiu ostatecznej jedności wizji życia ludzkiego.

Moralność i sztuka to istotne dziedziny życia ludzkiego. W sztuce upatrywał miraż ludzkiego szczęścia, a moralność, u podstaw której jest przeżycie powinności (*sollen*), płynie z prawa ustanowionego przez państwo. Państwo więc nadaje treści prawo.

Wpływ Kanta na filozofię i postawy praktyczne był przemożny. Pojawiły się tendencje rozwiązywania doli ludzkiej poprzez twórczość kulturową. W XIX wieku nastąpił niebywały rozwój literatury, poezji, muzyki, w przekonaniu, że w swoich dziełach człowiek zapewnia sobie sens życia i nieśmiertelność.

Kant – choć deklarował się jako wierzący chrześcijanin – zamknął dostęp człowieka do poznania naturalnych podstaw religii przez przekonanie, że nie można odczytać prawdy o rzeczywistości, prawdy o powiązaniu człowieka z Bogiem w płaszczyźnie ontycznej, a tylko w praktycznej, moralnej. Uważał zresztą, że nie ma swoistej aktywności religijnej, gdyż religia polega na zachowywaniu przykazań jako nakazów Bożych, przez co zredukował religię do moralności.

Fichte, Schelling i Hegel to swoista trójca myślicieli, którzy rozwinęli idealizm, postulując istnienie Boga jako wspólnej podstawy podmiotu i przedmiotu oraz jedności wszystkich podmiotów. Świadomość rozwijającą się w czasie trzeba traktować nie jako coś odwiecznie pojawiającego się w bycie, lecz jako funkcję istnienia czasowego, dokonującą się w wolności odsłaniania Absolutu. Absolut ujawnia się w duchu ludzkim. Fichte sprowadził Boga do absolutnej idei występującej immanentnie w świecie ludzkiej egzystencji.

Hegel wyraźnie badał cały proces samorealizacji Absolutu w czasie. Człowiek jest miejscem stawania się Boga. Opisuje on proces walki ducha o osiągnięcie w doświadczeniu tego stopnia samoświadomości prawdy, w którym skończona świadomość ludzka rozpoznaje w sobie ducha absolutnego.

Człowiek jest więc miejscem „stawania się” Boga. W trójrytmie dialektycznym człowiek, jako synteza idei i materii, jako duch subiektywny, obiektywny, dochodzi aż do ducha absolutnego, który przejawia się w religii i filozofii.

W filozofii heglowskiej „Bóg staje się w ludzkiej świadomości”. Było to wielkie *novum*, fascynujące, porywające człowieka, bo na pierwszy plan wysuwa się właśnie człowieka i naturę, których utopijna doskonałość i moc jest tym, co dotychczas było rozumiane jako Bóg.

Od myśli Hegla już tylko krok do Feuerbacha, według którego Bóg jest stworzony przez człowieka; do Marksa i Engelsa, dla których idea Boga dopełnia nędzę materialno-społeczną i jest „iluzją idealistyczną”.

Tutaj należy szukać źródła poglądów myślicieli, którzy jakby budzili Boga „śpiącego w naturze”, w „materii” o boskich doskonałościach. Tu mają początek teorie przypisujące człowiekowi moc przemiany świata w ziemski raj.

Człowiek XX wieku uległ więc starej pokusie „bądźcie jako bogowie”. Znaną są te miraż boskości człowieka, czyli prometejskiego ateizmu w imię dowartościowania człowieka, „śmierci Boga”, **by człowiek**:

- był całkowicie samodzielny i dojrzały (F. Nietzsche);
- był absolutnie wolny (S. Freud, J.P. Sartre);
- by stworzył raj na ziemi, zbawił człowieka przez rewolucyjne stworzenie nowych struktur ekonomiczno-społecznych (Marks, Engels, Bloch).

Wszyscy wspomniani filozofowie, raczej ideologowie, przyjmują ateizm. Według nich Bóg rzeczywisty nie istnieje. Idea Boga jest tworem człowieka i trzeba ją odrzucić. Człowiecze dążenie do pełni, do doskonałości, do spełnienia trzeba zrealizować na ziemi, jeśli nie teraz, to w przyszłości. Rolę Boga przejmuje mający kiedyś zaistnieć taki stan, w którym rzeczywistość dorośnie do poziomu utopijnych dążeń ludzkich.

Obecnie neomarksistowskie rozwiązania odsuwają spełnienie się człowieka na przyszłość, co głosi choćby filozofia nadziei Ernesta Blocha. Jeszcze nie teraz, jeszcze współczesny człowiek nie osiągnął raju, ojczyzny pełnej tożsamości siebie. Stanie się to później, osiągnie to „syn człowieczy”, który przyjdzie po nas. Rzeczywistość, zwłaszcza rzeczywistość społeczno-ekonomiczna, jest procesem zmierzającym w kierunku doskonałego stanu, który uszczęśliwi „syna człowieczego”. Strategia nadziei ma zapewnić pełnię i szczęście ludziom przyszłości.

Na tle tych wszystkich nurtów, zwłaszcza marksistowskiego i nawiązujących do niego (o wyraźnej proveniencji idealistycznej), powstaje pytanie: co będzie z nami – ludźmi, którzy nie tylko nie osiągnęli stanu w pełni uszczęśliwiającego, ale którzy cierpią nieraz z braku elementarnych rzeczy, którzy są pełni lęku z powodu zagrożeń stworzonych przez człowieka XX wieku (zanieczyszczenie środowiska, inżynieria genetyczna, groźba zagłady ludzkości przez nagromadzoną broń atomową)?

W XX wieku doświadczyliśmy osobiście, jak bezsilny i równocześnie jak groźny jest człowiek postawiony na miejscu Boga.

Obecnie następuje jakieś przebudzenie człowieka z fascynacji „bycia bogiem”. Właśnie doświadczenie XX wieku poucza, że po okresach filozoficznych i ideologicznych negacji Boga, nawet tak silnych jak pozytywizm, marksizm, freudyzm, niektóre nurty egzystencjalizmu czy strukturalizmu, problem Boga i problem religii powraca. Filozofowie i socjologowie kultury mówią o powrocie *sacrum*, o „potrzebie *sacrum*”, by mógł człowiek żyć jak człowiek i by przez niego tworzona kultura była ludzką kulturą¹.

Skoro ideologie tak silne nie zdołały wyeliminować religii z życia ludzkiego i ludzkiej kultury, skoro nie potrafiły „zabić Boga”, podstawa religii musi być silniejsza i dana w poznaniu bardziej fundamentalnym niż to, na którym opierają się współczesne filozofie, ideologie czy współczesna nauka.

Doświadczenie XX wieku uczy nas, że fakty są silniejsze niż ideologie wymyślone przez człowieka. A faktem najsilniejszym jest sposób jego istnienia jako osoby, świadomego i wolnego podmiotu swoich aktów (czynów). Samo istnienie religii, jej geneza i zasadniczy cel wiąże się więc ze statusem ontycznym człowieka jako bytu osobowego.

Niewątpliwie obecnie inaczej żyjemy niż ludzie przed nami. Żyjemy w warunkach stworzonych przez człowieka dzięki wysoce uzdolnionym narzędziom (technice), żyjemy bardziej w kulturze (tym, co pochodzi od człowieka) niż w naturze (środowisko przyrody). Łatwo przemieszczamy się z miejsca na miejsce, łatwo nawiązujemy – pokonując odległości – ze sobą kontakt. A jednak istotne momenty „doli ludzkiej”, wyznaczone podstawową sytuacją człowieka, nie uległy zmianie. Człowiek rodzi się, żyje, ma sukcesy i porażki, cieszy się i cierpi, a wreszcie umiera. Dla umierającego człowieka, dla każdego myślącego człowieka nie jest wielką pociechą, że on kończy życie, a ludzie, którzy przyjdą po nim, będą żyli lepiej. On właśnie, jako osoba, pragnie żyć.

Są to fakty znane nam z doświadczenia, których nie można pominąć, gdy chce się zdobyć pełną prawdę o życiu ludzkim, o człowieku, i obiektywną, neutralną prawdę o religii.

Śmierć jest najważniejszym problemem, który implikuje pytanie, kim jest człowiek. Ten, kto nie rozwiązuje problemu śmierci, nie rozwiązuje także podstawowych problemów ludzkich. Śmierci nie wymyśliła ani filozofia, ani religia.

By poznać prawdę o człowieku i o religii, trzeba porzucić dziedzinę ideologii i filozofii apriorycznych (idealistycznych) i odnieść się wprost do faktów, do rzeczywistości. Pagnę tu zwrócić uwagę na takie fakty

ludzkie, które pomija się w rozważaniach socjologicznych czy psychologicznych o człowieku, a które są fundamentalne dla zrozumienia go i które ukazują związek religii z samym istnieniem człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej, a nie tylko z jego sytuacją ekonomiczno-społeczną, jak twierdzą marksiści, czy psychiczną, jak twierdzą psychoanalitycy. Pragnę wskazać na antropologiczne podstawy religii, dane w doświadczeniu, a więc bezpośrednim poznaniu (bez pośrednictwa ideologii, nauki). Doświadczenie to można określić jako podstawowe doświadczenie ludzkie. Jest ono:

- powszechne, czyli dostępne każdemu człowiekowi, niezależnie od wykształcenia, funkcji społecznej, wieku, rasy;
- spontaniczne – dane wprost, bez pośrednictwa jakichś teorii naukowych czy ideologii;
- fundamentalne – dotyczy istotnych elementów ludzkiego istnienia (egzystencji), jego bytowych (ontycznych) podstaw;
- wspólne dla wszystkich ludzi, niezależnie od czasu, od kręgu kultury².

Treść podstawowego doświadczenia ludzkiego jest niezmiernie bogata i zróżnicowana, tak jak zróżnicowane są osoby ludzkie. Każdy przeżywa „dolę ludzką” na swój niepowtarzalny sposób. Istnieje jednak – poza niepowtarzalnym – wiele elementów wspólnych. Te ostatnie wybieram i będę starała się je przedstawić – choć w zarysie.

1. Przygodność i transcendencja w doświadczeniu ludzkim.

W najbardziej pierwotnym, podstawowym doświadczeniu istnienia człowieka ukazuje się w formie załączkowej to, co w filozofii realistycznej określa się jako „ontyczny status człowieka”. Ujawnia on sposób istnienia, który zawiera elementy konieczne (związane z materialną stroną człowieka) oraz wolne (jako osoby). Ukazuje też ograniczenia i zagrożenia w istnieniu i działaniu (przygodność człowieka) oraz dążenie do transcendowania, przekraczania tych ograniczeń w działaniu ludzkim (transcendentny wymiar osoby ludzkiej).

Człowiek doświadcza swojego istnienia. Człowiek istnieje i ma świadomość, że istnieje. Zdolny jest powiedzieć: „ja istnieję”, „ja jestem”, „ja żyję” i „wiem, że jestem, wiem, że istnieję, wiem, że żyję”.

Człowiek poznaje, że istnieje w przyrodzie, w świecie rzeczy tworzonych przez ludzi, a także w społecznościach – istnieje wraz z innymi osobami.

Istnieje więc w środowisku natury i kultury, skoro posługuje się określonym językiem, rzeczami, nawiązuje kontakty z innymi.

Doświadczając swego koniecznego powiązania z przyrodą, rzeczami i innymi ludźmi, doświadcza swojej odrębności. Istnieje „w sobie”

„osobno” jako podmiot-sprawca swego działania. A takie istnienie określa się jako istnienie osobowe.

Doświadcza także powinności i potrzeby działania, doświadcza więc swojej dynamiczności, potrzeby poznawania, tworzenia, doskonalenia rzeczy i doskonalenia siebie. Ujawnia się to w najwcześniejszych etapach życia, już w dzieciństwie.

Spośród bogatego doświadczenia ludzkiego wybieram elementy najbardziej fundamentalne:

a. Doświadczenie i afirmacja swego istnienia

Człowiek stwierdza „ja jestem”, „ja istnieję”. Doświadczenie istnienia (tego, że jest, że żyje) rodzi się w człowieku spontanicznie. Doświadcza, że istnieje w powiązaniu ze światem rzeczy i osób. Afirmacja innych rzeczy i osób jest koniecznym warunkiem, wciąż pogłębiającym się, afirmacji własnego istnienia. Zanim dziecko powie „ja jestem”, poznaje, czego wyrazem są jego reakcje, wiele rzeczy i wiele osób.

Człowiek, doświadczając swego istnienia i jego powiązań i odrębności, doświadcza zależności w istnieniu właśnie od rzeczy i od osób.

b. Doświadczenie swojej kruchości, przygodności

W ciągu życia człowiek doświadcza charakteru swego istnienia, które w wymiarach czasowych wyznaczone jest dwoma kresami: faktem narodzenia i faktem śmierci.

Te dwa, naturą zdeterminowane fakty, stanowią tło dwóch typów przeżyć ludzkich, w których ujawnia się negatywna i pozytywna, bardziej bierna i bardziej czynna strona życia ludzkiego, ukazująca immanencję w świecie natury (konieczności) i w społecznościach oraz ich przekraczanie (transcendowanie). Od strony psychologicznej jest to doświadczenie bólu i lęku istnienia oraz radości i szczęścia.

W sytuacjach granicznych – jak określali egzystencjaliści – wysuwa się na pierwszy plan przeżycie zagrożenia, cierpienia, bólu i lęku związanego z możliwością śmierci i tym, co ją zapowiada – cierpieniem, chorobami. W innych momentach dochodzi do głosu radość istnienia (szczęście).

Afirmacja własnego istnienia jest doświadczeniem jego kruchości, uwarunkowań, uzależnień. Człowiek jest świadom, że może utracić własne istnienie, może przestać żyć, że nad swoim istnieniem nie panuje całkowicie, że ono nie jest w pełni od niego zależne. Równocześnie człowiek nie chce zgodzić się na swoje nieistnienie. Doświadcza pragnienia trwania na zawsze, życie bez końca. Nie może nawet wyobrazić sobie siebie jako nie istniejącego, nie godzi się na swój kres.

● Człowiek pragnie przekroczyć granice narzucone mu przez bieg przyrody, natury, materii i jakby przedłużyć swoje istnienie i utwierdzić się w bytowaniu poprzez działanie, które nie jest zdeterminowane tylko naturą, ale poprzez działanie płynące od niego, u podstaw którego leży jego myśl i jego wola (świadome czyny). Tworzy kulturę. Doświadcza siebie jako podmiot poznający, kochający, decydujący, tworzący. Doświadcza tego, co w filozofii określa się jako „podmiotowość”, z której wyrasta działanie – czyn świadomy i wolny, zmieniający środowisko i realizujący samego człowieka (osobę). Tu rodzi się przeżycie szczęścia właściwe wszelkim narodzinom, i to zarówno biologicznym (że narodził się człowiek), jak i duchowym, moralnym, twórczości (twórczość kulturowa).

Interpretując bardziej filozoficznie to doświadczenie można określić je jako doświadczenie zagrożenia bytu człowieka przez nie-byt. Wyraża się ono w następujących modyfikacjach:

- zagrożenie samego istnienia przez choroby, cierpienie, z radykalnym zagrożeniem przez śmierć,
- zagrożenie, które obejmuje całe osobowe, duchowe, moralne życie człowieka.

Doświadczenie człowieka ujawnia w nim pewną dwoistość, rozgrywający się w nim samym dramat podlegania koniecznościom (natura) i wolności. Dramat osoby i natury.

Jako byt natury (materialny) podlega (doznaje – *pati*) przemijaniu, dzieje się w nim coś, co jest niezależne od niego i na co nie ma wielkiego wpływu – rośnie, rozwija się fizycznie, ulega starzeniu; zachodzą więc w nim zmiany aż do skonania włącznie.

Jako osoba, czyli podmiot wyłaniający z siebie rozumne, a więc świadome i wolne działanie – czyn (*agit*), działa i przez swoje poznanie, miłość, twórczość nachylony jest ku przyszłości, ku pełni, ku doskonałości, pragnie jej i działa w tym kierunku, by ją osiągnąć. Jest nieustannie wychylony ku przodowi, działa, rozwija się, jest dynamiczny.

Wyraża się to w pragnieniu poznania, które, jak pokazują dzieje ludzkiej kultury, człowiek nieustannie rozwija, chce poznać coraz więcej, chce wiedzieć, czym jest świat, kim jest on sam, i wciąż czuje niedosyt swojej wiedzy. Nastawiony jest bowiem na poznanie prawdy pełnej, absolutnej. To samo dotyczy dziedziny moralności, miłości, piękna. Ale i w tym dążeniu doświadcza słabości i ograniczeń, czyli doświadcza nie-bytu (przygodności):

- w poznaniu wyraża się to trudem zdobywania prawdy, narażaniem na pomyłki i błędy (fałsz),
- w miłości doświadcza miłości udanej i nieudanej.

Pragnie miłować na zawsze, a wciąż doświadcza w tym niedosytu.

W idealnej nawet sytuacji doświadcza lęku, by nie utracić osoby umiłowanej, ale doświadcza przecież i zdrady w miłości, a także sam zdolny jest do zdrady.

W całym życiu moralnym człowiek doświadcza powinności działania dobrego, pragnie dobra, ale często w konkretnym wyborze i działaniu idzie za tym, co gorsze, złe nawet. Doświadcza niespełnienia powinności, a więc zła moralnego, które sięga głęboko w człowieka, jego osobę, bo w tej dziedzinie jest najbardziej człowiekiem. Tu jest najbardziej twórcą, od niego bowiem zależy spełnienie czy niespełnienie czynu dobrego. Dlatego doświadcza też odpowiedzialności za spełniony czyn, poczucia winy za czyn zły lub nie spełniony, którego należało dokonać.

Całość przeżyć składa się na to, co w filozofii określa się jako przeżycie przygodności w jej formie pozytywnej i negatywnej (przygodności i transcendencji).

Tego rodzaju doświadczenie jest tak fundamentalne, że przekracza wszelkie historyczne, społeczne czy kulturowe uwarunkowania. Jest udziałem każdego myślącego człowieka.

W pewnych okresach czy w pewnych kręgach kulturowych, pod wpływem dominujących tendencji, pewne przeżycia wysuwają się na pierwszy plan.

W starożytności najbardziej dominowało przeżycie zagrożenia w samym istnieniu, lęk przed śmiercią. Obecnie czyni się wszystko, by zatrzeć ślady śmierci, by człowiek z nią się nie stykał. Człowiek choruje i umiera w szpitalu z dala od bliskich, pogrzebem zajmują się specjalnie do tego powołane instytucje, na ulicach miast nie pojawiają się pogrzebowe konduktory. A jednak ludzie umierają i mimo wysiłków i osiągnięć medycyny, by przedłużyć życie, wielu ludzi umiera w młodym wieku, wielu umiera nagle, ginie w katastrofach. Co więcej, zagrożenia istnienia w wymiarze globu przez doskonałe techniką moce i sposoby zabijania wyszły poza krąg *science fiction*.

W religijnie zorientowanym średniowieczu dominował lęk moralny, lęk przed winą, grzechem, potępieniem. Obecnie obserwuje się zmniejszone poczucie winy, poczucie grzechu zdaje się jakby zanikać.

Natomiast na pierwszy plan wysuwa się lęk duchowy – przed pustką życia, samotnością, bezsensownością wynikającym z braku uświadomienia celu, który usensowniłby nie tylko poszczególne działania ludzkie, lecz także całe ludzkie życie. Stąd ucieczka albo w utopie, albo w narkotyki i inne środki oderwania od rzeczywistości.

2. Doświadczenie potrzeby umocnienia i dopełnienia w bycie

Człowiek doświadcza własnej przygodności i ograniczoności, kruchości swego istnienia, równocześnie doświadcza swej podmiotowości (jest osobą), otwartości, swoistej dynamiki ograniczeń w usiłowaniach ich przekroczenia (trascendencji). Uświadamia sobie potrzebę pomocy, umocnienia, dopełnienia, uchronienia przed różnymi formami zła (nie-bytu), nicości.

Człowiek szuka umocnienia najpierw w najbliższym otoczeniu, w przyrodzie, w rzeczach, które tworzy i zdobywa, szuka go u ludzi, w różnych społecznościach: rodzinie, rodzie, klanie, partii, narodzie, państwie itp. Niewątpliwie są to realne i ważne umocnienia osobowego życia ludzkiego. Człowiek potrzebuje i rzeczy, i osób, by istniał. Zwłaszcza ważne jest umocnienie, które daje rodzina, gdzie człowiek od pierwszej chwili jest afirmowany, kochany, gdzie uczy się żyć jako osoba, umacniana w miłości, w trudzie poznawania świata i umiejętności bycia z innymi.

Rzeczy jednak niszczą się, przyroda jest bezwzględna w swojej nieuwadze na przeżycia ludzkiej osoby. Społeczności rozpadają się choćby przez śmierć swoich członków. Umocnienie ani przez rzeczy, ani przez osoby nie jest więc ostateczne.

Człowiek swoim poznaniem, swoją miłością, swoją wolnością przekracza wszelkie społeczności. Doświadcza, że nie jest tylko ich elementem, lecz całością istniejącą w sobie (osobą), choć otwartą i nachyloną „ku drugiemu”. Tutaj – używając słów Lewinasa – „w twarzy drugiego” człowieka doświadcza potrzeby umocnienia przez osobę doskonalszą niż on sam i inni ludzie.

W doświadczeniu więc swego istnienia z zagrożeniem śmierci, w doświadczeniu swoich ograniczeń i potrzebie ich przekraczania, w pragnieniu pełnego istnienia, trwania, poznawania i miłowania trzeba szukać myśli człowieka o istnieniu kogoś mocniejszego, kto umocniłby człowieka i w samym istnieniu, i w jego życiu osobowym.

Tylko Bóg może być odpowiedzią na istotne pytania i potrzeby związane z podstawowymi przeżyciami człowieka, podstawowym doświadczeniem związanym z kondycją ludzką, ludzką dolą.

Tutaj w postawach i sercu osoby ludzkiej, która od pierwszych chwil poczęcia jest osobą i staje się coraz bardziej osobą poprzez czyny ludzkie, spełnia się przez poznanie i miłość, poprzez decyzje i wybory, znajduje się klucz do rozwiązania problemu człowieka i korzeni religii, który – jak wszystko w życiu – można odsłonić i rozwinąć lub zakryć, zakopać, zagłuszyć.

W XX wieku byliśmy i jesteśmy świadkami gwałtownego zakrywania

i zaprzeczania ontycznych korzeni religii. XIX- i XX-wieczne teorie człowieka, ideologie wskazują na inne drogi umocnienia (zbawienia) człowieka poprzez:

- rzeczy, których jest coraz więcej, coraz lepsze i uzyskane coraz lepszą techniką (postawa „mieć” właściwa dla współczesnego konsumpcjonizmu),
- poprzez społeczności coraz bardziej poszerzane, poprzez kolektyw, w którym człowiek uczestniczy, lecz jest jednak tego kolektywu przemijającą częścią. Kolektyw jest całością, ludzkość, klasa, partia istnieją, choć przemijają jednostki. Istnienie kolektywu ma więc być odpowiedzią na śmierć indywidualnego człowieka (marksizm, Bloch, Fromm).

3. Potrzeba zaufania, zawierzenia Osobie

Dzięki temu, że doświadczenie człowieka jest doświadczeniem siebie jako osoby (bytu w sobie), otwartej na świat rzeczy i osób (a więc i dopełnianej przez nie) i przekraczającej je, i jest to doświadczenie pierwotne, fundamentalne, człowiek może tylko przejściowo powierzyć siebie rzeczom lub społecznościom.

Niewątpliwie posiadanie rzeczy i udział w społecznościach umacniają istnienie i działanie człowieka, ale czynią to przejściowo, czasowo, „w drodze”. Ostatecznie same okazują się bezsilne i bezradne wobec radykalnego zagrożenia, jakim jest dla człowieka śmierć. Człowiek-osoba umiera i nie pomogą najlepsze rzeczy i najmocniejsze społeczności.

Rozumiejące doświadczenie swego istnienia i działania rodzi myśl, że to umocnienie może dokonać się poprzez zawierzenie komuś, a nie czemuś; komuś, kto kocha.

Przekroczenie granicy śmierci bierze się z odniesienia do Boga, które człowiek zdolny jest poznać, uświadomić, choć z wielkim trudem i z narażeniem na wiele błędów. Człowiek jest bowiem *capax Dei* (zdolny poznać Boga), a nie jest, jak głoszą ideologie ateistyczne, *efficiens Deum* (sprawiający Boga).

Człowiek nie może stać się Bogiem przez to, że chce nim być, że się nim uczyni (prometejski ateizm), ale może stać się synem dzięki temu, że uzna Boga za źródło życia i wartość ostatecznie usensowniającą jego życie, które nie kończy się w wymiarach przestrzenno-czasowych. W nich odbywa tylko drogę do pełni, jest tylko ruchem ku spełnieniu, a nie spełnieniem.

Człowiek zdolny jest więc odczytać swoje istnienie jako istnienie partycypatywne, pochodzące od Boga na drodze dobrowolnego stwarzania, a więc z miłości (Bóg chciał nas powołać do istnienia jako osoby,

a więc zdolne poznać miłość Bożą i na nią odpowiedzieć miłością). Stąd płynie godność i wielkość człowieka i stąd nadzieja, bo ona jest tam, gdzie miłość, a nie tylko strategia.

Inaczej nie można zrozumieć istnienia człowieka niż tylko jako owoc miłości i drogę do pełnej miłości, która jest silniejsza niż śmierć.

Ostateczną odpowiedzią na problem człowieka jest właśnie religia, budowana na uświadomieniu sobie sięgającego korzeni bytu i szczytu pragnień związku człowieka z Bogiem – Osobą. Przeżywanie swego życia w perspektywie „Ty” transcendentnego, które nie eliminuje innych osób i rzeczy, ale je wszystkie ogarnia, umacnia, usensownia.

4. Doświadczenie ludzkie a doświadczenie religijne

Opisane powyżej doświadczenie ludzkie nie jest doświadczeniem religijnym³. Jest doświadczeniem przedreligijnym, fundamentalnym dla odpowiedzi na postawione pytanie, dlaczego istnieje religia? – bo ukazuje człowieka jako osobę, potrzebującą dopełnienia i umocnienia;

– bo rozwiązuje problem zła, cierpienia, ze złem fundamentalnym, to znaczy z problemem śmierci.

Każda religia i tylko religia rozwiązuje problem śmierci – „ale zbaw nas od złego”, złego właśnie jako unicestwienia i w sensie ontycznym, i w sensie moralnym.

Bez przyjęcia istnienia Boga nie można by zrozumieć człowieka. Dramat człowieka byłby nierozwiązywalny, gdyby życie osoby ludzkiej kończyło się wraz ze śmiercią.

Doświadczenie to w filozofii człowieka rozwija się i pokazuje, że religia nie jest czymś stworzonym przez człowieka, dodanym z zewnątrz. Nie jest zjawiskiem historycznym (powstała, istniała jakiś czas i przeminie). Nie jest faktem tylko psychicznym, jak twierdzą Freud lub Fromm, czy tylko społecznym, jak twierdzą marksiści, ale jest faktem psychicznym i faktem społecznym, i faktem kulturowym, nabudowanym na fakcie ontycznym, to znaczy na faktycznym istnieniu Boga, z którym człowiek czuje się związany, istniejąc dzięki uczestnictwu w istnieniu Boga.

Właśnie odczytanie pozycji człowieka i danie pełnej odpowiedzi na rodzącą się w doświadczeniu potrzebę osobowego dopełnienia i umocnienia jest niezmiernie trudne. Tym tłumaczy się wiele błędów, naiwne wyobrażenie o bogach czy nawet wielość religii. Człowiek ubóstwiał, jakby absolutyzował rzeczy i osoby.

Dlatego w dzieje człowieka wkroczył Bóg i ujawnił swoją obecność,

i objawił człowieka samemu człowiekowi (objawienie nadprzyrodzone). Objawienie nadprzyrodzone nie znosi podstawowego doświadczenia ludzkiego, lecz je dopełnia. Tylko człowiek-osoba, nosząca w swoim sercu przeżycia, które opisałam, zdolny jest przyjąć „Objawienie” – wiedzę z góry, nie przekreślającą, lecz dopełniającą pierwociny jego poznania i pragnień.

Z momentem przyjęcia objawienia rozpoczyna się życie religijne i pełne doświadczenie religijne. Przechodzimy też z pozycji filozofii (naturalnego poznania) na pozycje wiary i teologii.

W chrześcijaństwie – w Chrystusie ukrzyżowanym – objawiła się miłość „mocniejsza niż śmierć” i przekraczająca śmierć. W Chrystusie – Bogu-człowieku, Osobie kochającej i cierpiącej – do końca rozwiązuje się problem wszelkiego ludzkiego cierpienia, problem zła. To Chrystus wybawia człowieka od wszelkiego zła.

Dlatego Jan Paweł II tak często powtarza w świecie, który często w rzeczach i społecznościach upatruje zbawienie proponowane przez ateistyczne ideologie: „Nie można zrozumieć człowieka bez Boga, nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa”.

Perspektywa, którą wnosi do życia ludzkiego religia, ma kolosalne znaczenie nie tylko eschatologiczne. Ukazując nadzieję na życie wieczne – rozwiązuje największe zło człowieka, zagrożenie śmiercią, wprowadza personalistyczną perspektywę dla wszystkich działań ludzkich, dla ludzkiej kultury, która pochodzi od człowieka i powinna służyć dobru człowieka. Nauka, technika są dobre i cenne, o ile pomagają człowiekowi być bardziej człowiekiem, osobą świadomą i wolną.

Religia utwierdza w samych podstawach podmiotowy (osobowy) charakter istnienia człowieka, dopełniając go w poznaniu, wolności, twórczości.

U podstaw życia ludzkiego jest afirmacja przez miłość nie tylko rodziców, ale samego Boga, dzięki któremu człowiek ostatecznie istnieje i jest powołany do odpowiedzi miłości. Tu jest źródło godności i wartości osoby ludzkiej.

Religia otwiera nieskończone wprost perspektywy dla twórczości człowieka, dla kultury, cywilizacji, a więc przemiany środowiska, a przede wszystkim wewnętrznej przemiany samego człowieka, by umiał być dla innych, umiał kochać wedle miary nieskończonej. „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48).

¹ Por. np. D. Bell, *Powrót sacrum*. Tezy na temat przyszłości religii w zbiorze *Sociological Essays* (1960–1980), Londyn 1980.

² Por. Z.J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*. Por. także P. Tillich, *Męstwo bycia* (*The courage to be*), tłum. H. Bednarek, Paryż 1983; H. Waldenfels *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*. tłum. E. Perczak, Warszawa 1976.

³ Na temat różnych znaczeń „doświadczenia religijnego” zob. Z.J. Zdybicka, *Problem doświadczenia religijnego*, „Roczniki Filozoficzne” 25 (1977), z. 2, s. 5–23.