

Krzysztof Mech

Instytut Religioznawstwa UJ

RELIGIA JAKO PRAGNIENIE ZBAWIENIA – NOWE TYSIĄCLECIE

Stajemy wobec pytania o przyszłość religii, o to, co będzie z religią w nowym tysiącleciu. Ale pytanie to od razu rozpada się na dwa bardziej podstawowe. Pierwsze z nich brzmi tak: czy w ogóle w przyszłości będzie jakaś religia?, czy w nowym tysiącleciu przetrwa jakakolwiek forma religijnego bycia człowieka?, czy ludzkość powoli, lecz wytrwale zmierza ku epoce bezreligijnej czy też jest raczej tak, że religia jest nieusuwalnym aspektem ludzkiego życia? Prognozy o końcu religii sformułowano od dawna. Jak mówił Freud, „religia da się porównać z neurozą dzieciństwa” tymczasem „człowiek nie może pozostać zawsze dzieckiem”, dlatego „ludzkość przewycięży tę neurotyczną fazę, tak jak wiele dzieci wyrasta z podobnych neuroz”¹.

Dopiero pozytywna odpowiedź na pierwsze pytanie pozwala postawić drugie: jaka religia? czy też jak kto woli, jakie religie wyznaczą przyszły kształt naszej kultury? W ramach drugiego pytania można także pytać o to, czy należy oczekiwać jakiegoś nowego ruchu religijnego na miarę wielkich tradycji religijnych, czegoś zupełnie nowego, co już „wisi w powietrzu”, przez co „wypowie się” człowiek trzeciego tysiąclecia?

Pierwsze pytanie warunkuje drugie. Chcielibyśmy w niniejszych rozważaniach podjąć to pierwsze pytanie, ale niejako pośrednio. Pytanie o przyszłość religii zakorzenione jest w pytaniu o warunki możliwości bycia religijnym. Dlaczego? Ponieważ religia to sposób bycia człowieka, jakoś jest w nim „osadzona”. Pytając, „co dalej religio?”, pytamy o to, co stanowi podstawę tego, że człowiek potencjalnie jest istotą religijną. Chcielibyśmy wskazać na taki „fundament” w człowieku, który może zostać uznany za warunek możliwości bycia religijnym, na takie „miejsce”, z którego „wyrasta” religia, a według niektórych w ogóle wszelkie myślenie i działanie człowieka. Innymi słowy, pytamy, czy religia przynależy do istoty człowieka, jest nieusuwalnym składnikiem ludzkiego istnienia, czy też „jest nieistotnym wytworem ludzkiego ducha, a zatem ideą, która pozostaje nienależącym do istoty człowieka składnikiem naszego rozumienia samych siebie i świata”².

¹ Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia* [w:] *Człowiek, religia, kultura*, tłum. J. Prokopik, Warszawa 1967.

² W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 34.

Chodzi więc tu o antropologiczny punkt wyjścia refleksji nad religią, o to, co w człowieku wskazuje na możliwość bycia religijnym. Mówiąc o antropologicznym punkcie wyjścia, skierowujemy się w stronę pewnego typu doświadczenia po to, by wskazać na warunki jego możliwości. Na to, co to doświadczenie umożliwia. O jaki punkt tutaj chodzi? Pragniemy pokazać, że człowiek jest religijny, ponieważ jest bytem w szczególnie sposób naznaczonym brakiem, ponieważ jego bytowanie naznaczone jest specyficznym „doświadczeniem” niepełności. Spróbujmy odsłonić to doświadczenie. Zgodnie ze znanym powiedzeniem Whiteheada, filozofia jest zbiorem przypisów do Platona. Przywołajmy więc sławną metaforę jaskini, którą zawarł on w swym *Państwie*. Przypomnijmy ją pokrótce. Oto jaskinia; w jaskini siedzą więźniowie i oglądają to, co ujawnia im się na jej ścianie. Lecz to, co widzą, to nie jest świat rzeczywisty, lecz zaledwie cienie tego świata. Więźniom nie jest dana rzeczywistość, lecz zaledwie namiastka tej rzeczywistości; jak to się potocznie mówi „blady cień”. Jest oczywiście ogromna liczba interpretacji Platonskiej jaskini. Wydaje się jednak, że jedna rzecz nie ulega tu wątpliwości. Metafora ta obrazuje szczególnie status człowieka. W jej wstępie autor stwierdza tak: „Przedstaw sobie obrazowo, jako następujący stan rzeczy, naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak”³ (*Resp* 514A). Los człowieka naznaczony jest przez jakiś brak. Komentarzem do metafory jaskini niech będzie sławny fragment z wiersza Rimbaud: „Prawdziwe życie nie jest obecne”⁴. Co to znaczy, że prawdziwe życie nie jest obecne? Czym jest to życie, któremu brak prawdy? Na kilka aspektów pragniemy tu zwrócić uwagę. To, co nas „dotyka”, ma charakter negacji, prawdziwe życie nie jest obecne – ale za to obecne jest coś innego. To, co jest obecne, stanowi zaprzeczenie prawdziwego życia. Prawdziwe życie człowieka jest zanegowane. Przez co? Co neguje człowieka? Odsłania się przed nami doświadczenie bycia negowanym: zło, cierpienie, śmierć, niechęć drugiego, nienawiść, lęk, bezsens, ale także utrata miłości, przyjaciół, majątku itp. – oto tylko niektóre przejawy doświadczenia bycia negowanym, nieustające zagrożenia spadające na człowieka. Człowiek jest bytem nieustannie zagrożonym. Zagrożenie jest złem, którego on doświadcza. Jest to zło na poziomie bardziej podstawowym niż jakiegokolwiek doświadczenie zła moralnego. Złem jest tu wszystko to, co mi w jakiś sposób zagraża, wszystko, co się mi przeciwstawia. Zło jest tym, co mnie neguje. Negacja wpisana jest w egzystencję człowieka, jest tym, czego nie pożądam, co nieuchronnie na mnie spada.

Co wywołuje negacja? Doświadczenie braku, zagrożenia, zostaje wypowiedziane, przybiera postać słowa. To słowo może być protestem. Z konieczności trzeba tu przypomnieć biblijną postać Hioba. Postać tego męża sprawiedliwego doświadczanego przez Boga. Z jego ust wyrzywa się pełne cierpienia i poczucia niesprawiedliwości pytanie, *dlaczego?*, a także, *po co?* Jaki sens ma to cierpienie? Figura Hioba wyraża protest przeciwko wszelkiemu złu, którego doświadcza człowiek. Jaki sens ma cierpienie niewinnych dzieci? Dlaczego w świecie jest tyle okrucieństwa i przemocy? Dlaczego Auschwitz? Ale zarazem w skardze Hioba tkwi jakaś świadomość, że może być inaczej. To właśnie ona wyzwała protest i pytanie, *dlaczego?* Hiob skierowuje swój protest do Boga: „Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona, nie wyszedłem z wnętrzości,

³ P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. W i t w i c k i, Kęty 2003, s. 220.

⁴ A. R i m b a u d, *Sezon w piekle. Iluminacje*, tłum. A. M i ę d z y r z e c k i, Warszawa 1998.

by skonać?” (Job 3, 11)⁵, „Dlaczego dokuczasz mi, powiedz!” (Job 10, 2) w innym miejscu dodaje z goryczą: „A kim jest człowiek, abyś go ceniał i zwracał ku niemu swe serce?” (Job 7, 17). Jego protest daje się sprowadzić do takiej oto skargi, którą wygłasza on przed Bogiem: „Dlaczego na cel mnie wzięłeś? (Job 7, 20). *Dlaczego mnie to wszystko dotyka?*”

Zanim przejdziemy do dalszej analizy Hiobowej skargi, zatrzymajmy się chwilę nad samą możliwością zaskarżenia swojego losu. Hiob wypowiada swą skargę w taki oto sposób: Dlaczego mnie to wszystko dotyka? Na tę szczególną zdolność zaskarżenia swojego losu wskazuje słówko *mnie*, to ono teraz daje nam do myślenia. Słowo *mnie*, a także pokrewne – *moje*, *dla mnie*, *we mnie* itp., wskazują na pewien dystans wobec samego siebie. Co oznacza to, że wszystko, czego doświadczam, właśnie *mnie* jako dotyczy? Przede wszystkim oznacza to, że zawsze w jakiś sposób samemu sobie jestem *dany*. Jest w człowieku ta zdumiewająca moc, dzięki której może on dystansować się wobec samego siebie. Chciałoby się powiedzieć, że człowiek „wrywa się” samemu sobie, by spojrzeć na siebie niejako z boku. Ta zdumiewająca zdolność, która pozwala powiedzieć samemu sobie – oto jestem ja. Oto jestem ja, któremu to czy tamto się przydarza – tak nie potrafi powiedzieć czy pomyśleć ani kamień, ani zwierzę. Ta zdumiewająca zdolność spojrzenia na samego siebie niejako z boku nie ogranicza się u człowieka tylko do refleksji na samym sobą. Tym dystansującym spojrzeniem człowiek obejmuje nie tylko samego siebie, lecz także swój świat. Człowiek może przez wiele lat żyć w jakimś swoim świecie, akceptować warunki, jakie ten świat mu stawia, być z nim niejako pogodzony. I nagle pewnego dnia może przyjrzeć się temu światu, w którym żyje, powiedzieć sobie – oto jest mój świat; zdystansować się wobec niego i następnie go odrzucić. W jaki sposób?, np. dokonując religijnej konwersji, odrzucając świat swej dotychczasowej religii; albo np. wraz z innymi zbuntować się przeciwko jakiemuś porządkowi społecznemu i dokonać rewolucyjnego czynu. Ta zdolność w człowieku jest czymś zdumiewającym, dawała filozofom, zwłaszcza po Heglu, wiele do myślenia. To ona pozwala człowiekowi oderwać się od tego, co go otacza, i tęsknić za czymś innym, pragnąć lepszego świata. Jest ona tym, co stanowi warunek możliwości bycia człowiekiem religijnym, można powiedzieć nawet więcej – warunkiem człowieczeństwa jako takiego.

Człowiek to byt naznaczony świadomością braku. Powróćmy jeszcze raz do skargi Hioba – dlaczego to wszystko mnie dotyka? Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną kwestię. Dramatyczne pytanie, dlaczego?, nie wynika wyłącznie z samego doświadczanego zła. A mówiąc inaczej, doświadczeniu negacji, bycia zagrożonym, towarzyszy nieodłącznie jakaś świadomość niezgody na taki stan rzeczy. Tam, gdzie jest śmierć, cierpienie, lęk, tam zawsze pojawia się jakaś niezgoda na nie. Niezgoda, której towarzyszy oczekiwanie czegoś innego. Pytanie – dlaczego mnie to wszystko dotyka? – wyrasta więc z dramatycznego napięcia, rozdźwięku pomiędzy tym, co doświadczane, a tym, co pożądane. Ten rozdźwięk, to napięcie pragnę określić jako etyczny wstrząs. Jestem wstrząśnięty w obliczu tego napięcia. Nie jest tak, jak powinno być, to dramatyczne doświadczenie, które wywołuje pytanie, wywołuje protest, zawiera w sobie jakieś pragnienie. Na ten dramat, na to napięcie, składają się trzy elementy: 1. Doświadczenie

⁵ Wszystkie cytaty z Biblii na podstawie Biblii Tysiąclecia.

zła. 2. Niezgoda na nie, która ma charakter pragnienia, pragnienia czegoś innego, nieokreślonego dobra. 3. Samo to dobro, w którego horyzoncie ta skarga zostaje wypowiedziana.

Powiedzieliśmy, że pytanie Hioba wyrasta z jakiegoś rozdzwiewku zachodzącego pomiędzy tym, co doświadczane, a tym, co pożądane. Niezgoda na zło, która mnie dotyka, jest możliwa, dlatego że dokonuje się „w świetle” czegoś zupełnie odmiennego niż to, co doświadczane, w „światle” jakiegoś pożądania. Co tu jest pożądane? Hiobowy protest zawiera w sobie jakieś „powinno być inaczej”. Hiob protestuje, ponieważ wie, że może być inaczej. Ma niejasne przecucie, iż może być inaczej, niejasny obraz jakiegoś dobra. Doświadczenie zła jest nieodłącznie związane z pożądaniem jakiegoś dobra. Człowiek pożąda czegoś innego, pożąda jakiegoś dobra, niekoniecznie zdając sobie sprawę, czym owo dobro jest, bądź też mogłoby być, „nie przypisuje temu dobru żadnych kształtów”⁶. Dlatego możemy je na razie określić tylko jako zaprzeczenie zła. Jeżeli zło było tutaj tym, co niepożądane, to dobro jest właśnie tym, co pożądane. Wciąż pytamy o to, co w człowieku jest takiego, co umożliwia mu bycie religijnym? W człowieka wpisana jest struktura pożądania dobra, przy czym nie ma znaczenia, jaki jest kształt tego dobra. Niemniej struktura owego pożądania skierowuje się w stronę dobra, a nie zła. To nie budzi tutaj najmniejszych wątpliwości. Hiobowy protest wypowiada pragnienie jakiegoś dobra. Czy to dobro nadchodzi? Co stanowi odpowiedź na takie pytanie? Zanim podejmiemy głębiej to pytanie, rozważmy jeszcze jedną kwestię.

Rozdzwiewek zachodzący pomiędzy tym, co pożądane, a tym, co niepożądane, napięcie między dobrem a złem odsłania przed nami jakąś dynamiczną strukturę. Ta struktura jest strukturą pragnienia. Negatywność rodzi pragnienie. Nie możemy tutaj szerzej rozwijać zagadnień związanych z pragnieniem. Na nasz użytek powiedzmy tylko tyle: pragnienie odwraca się od tego, co niepożądane, co niechciane, w stronę tego, co w najwyższym stopniu pożądane, w najwyższym stopniu chciane. Negacja rodzi pragnienie, którego „nie sposób zaspokoić”⁷.

Ku czemu skierowuje się pragnienie? Skierowuje się ono w stronę tego, co pożądane, co utęsknione, jest pragnieniem Dobra. Gdzie szukać tego, co pożądane, co utęsknione? To Dobro, o którym mówiliśmy, nie pozostaje nieokreślone. Antropologiczna struktura pragnienia dobra, otwarcia człowieka na dobro, znajduje jako swój korelat, swoje dopełnienie w jakimś „całościowym” dobru. Antropologiczna struktura otwarcia na dobro umożliwia religię, jest warunkiem możliwości religii. Teraz religia może „nadejść”. Odpowiedź na pytanie: ku czemu skierowuje się pragnienie?, którą chcemy tutaj zasugerować, jest bardzo prosta. Człowiek rodzi się na gruncie pewnej kultury, na gruncie pewnej religii.

Moje życie od samego początku „zanurzone” jest w pewnym świecie religijnych znaczeń. Kultura jest tym, co człowiek zawsze zastaje. Korelatem pragnienia dobra jest zawsze jakaś religia. To Dobro odnajdujemy w religijnym dziedzictwie ludzkości. Hegel powie: „wszystko, co ma dla człowieka wartość i znaczenie, wszystko, w czym szuka on swego szczęścia, swojej chwały, dumy z siebie, znajduje swój ostateczny

⁶ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 66.

⁷ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 131.

punkt centralny w religii”⁸. W religii i poprzez nią odsłania się przed nami człowiek tęskniący za czymś więcej. Znany religioznawca Wilfred Cantwell Smith podaje chyba najkrótszą definicję religii – religia jako *something more*⁹, religia to coś więcej. Religia wyrasta w człowieku z doświadczenia braku i pragnienia czegoś więcej. Religia to tęsknota za owym *something more*. To oczywiście nie przesądza kwestii, czy to coś więcej przychodzi do człowieka w postaci bożego objawienia czy też jest wyłącznie rezultatem projekcji, ekstrapolacji ludzkiego pragnienia. Dobra w obszar tego, co nierzeczywiste.

Platońska metafora jaskini, słowa Rimbaud, wyrażają szczególne i w swej istocie religijne doświadczenie człowieka.

„Człowiek religijny nie bierze po prostu i tylko danego mu życia. [...] Stara się swe życie uwznioślić i spotęgować, wydobyć z niego głębszy, szerszy sens. [...] Człowiek religijny *pragnie* życia bogatszego, głębszego i szerszego”¹⁰.

Religia jawi nam się jako „horyzont spełnienia”. Religia otwiera drogę ku spełnieniu pragnienia. Nie jest tutaj istotne, czy pragnienie człowieka zostanie spełnione. Istotne jest to, że religia odsłania horyzont spełnienia. Czego pragnie człowiek religijny? Czym jest to Dobro, którego oczekuje, którego pragnie człowiek? Chciałbym wyróżnić dwa typy ujęcia tej sprawy. Badacze wskazują na dwa aspekty religijnego pragnienia: 1. Pragnienie istnienia, pragnienie, aby być. 2. Pragnienie życia wartościowego.

W obrębie pierwszego ujęcia religijne pragnienie sprowadza się wyłącznie do pragnienia istnienia. Samo istnienie jest tutaj tym, co pożądane. W religii wyraża się ludzkie pragnienie nieskończonego istnienia, pragnienie, aby w sposób nieograniczony do naszego *tu i teraz*, po prostu być – pragnienie zachowania istnienia. Wydaje się, że dla Eliadego religia jest właśnie sposobem wyrażenia ludzkiego pragnienia istnienia. Przy najmniej tak widzi to Leszek Kołakowski, który pisze o symbolu religijnym u Eliadego w następujący sposób: „Symbol religijny [...] podtrzymuje niezmiennie fundamentalne pragnienie człowieka: unieruchomienia czasu”¹¹. Dotyczy to także mitu, w innym miejscu Kołakowski pisze:

„Mit jest zawsze wyzwaniem rzuconym przemijaniu, jest zatrzymywaniem upływu czasu, jest owym osobliwym »dzianiem się«, które zawiesza realne następstwo chwil i daje się odtworzyć w wersji zawsze tak samo oryginalnej. Czas sakralny, żywioł wydarzeń mitycznych, unieważnia świecki czas potocznego życia, jest tedy narzędziem, dzięki któremu człowiek zdolny jest wyzwolić się od własnej historyczności i dostąpić niejako boskiego *nuncstans*, wiecznej terażniejszości, gdzie nie ma »wcześniej« i »później«, ale wszystko staje się zawsze”¹².

Religijny mit, symbol, to wyzwania rzucone przemijaniu czasu. Za pomocą symbolu oraz mitu człowiek wyzwala się spod wpływu świeckiej przemijalności czasu i umiejscawia w sakralnej przestrzeni wiecznego teraz, której nic, co przemijalne, nie

⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 3 i n.

⁹ W tej kwestii zob. P. Stawiński, *Wilfred Cantwell Smith i jego koncepcja badań religioznawczych*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2001, nr 34/36, s. 286–297.

¹⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 720.

¹¹ L. Kołakowski, *Słowo wstępne do M. Eliade, Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. XIII.

¹² Ibidem, s. XIII.

jest w stanie zniszczyć. Tak rozumiane pragnienie istnienia chcę nazwać, za Kołakowskim, pragnieniem sparaliżowania czasu. Podobnie ujmuje to św. Tomasz:

„[...] intelekt pojmuje istnienie w sposób oderwany, i to jako istnienie urzeczywistniające się w każdym czasie. Stąd to wszelki byt obdarzony umysłem z natury swej pragnie istnieć zawsze. Pragnienie zaś naturalne nie może być próżne. Wszelka więc substancja obdarzona umysłem jest niezniszczalna”¹³.

Religijne pragnienie zostaje tu ujęte jako pragnienie nieskończonego istnienia.

Możliwe jest jednak inne ujęcie. Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden aspekt religijnego pragnienia. Pragnienie to, jeśli jest pragnieniem istnienia, to tylko wtórnie w stosunku do pragnienia dobra jako wartości. O ile zawęża się religijne pragnienie do pragnienia istnienia, o tyle nie zauważa się, że człowiek religijny pragnie nie tyle istnieć, ile istnieć w sposób wartościowy. Jeżeli przyjąć, że złem dla człowieka jest wyłącznie śmierć jako koniec istnienia, to dobrem dla człowieka byłoby samo istnienie. Lecz człowiek jest negowany nie tylko przez śmierć – pragnie wyzwolenia nie tylko od śmierci. Człowiek religijny pragnie wyzwolenia od wszystkiego, co go neguje. Człowiek jest negowany przez to wszystko, co może pozbawić jego życie wartości, może uczynić to życie bezwartościowym. Nie można oddzielić bycia człowieka od wartości tego bycia. Pragnienie bycia jest pragnieniem bycia wartościowego. Jak powie Lévinas: „Umiłowanie życia nie przypomina troski o bycie, która sprowadza się do rozumienia bycia, czyli do ontologii. Kochając życie, nie kochamy bycia, lecz szczęście bycia”¹⁴.

W ten sposób otwiera się przed nami perspektywa zbawienia. Człowiek wyraża swoje pragnienie dobra w tym całym duchowym bogactwie, które opisuje i bada historia religii (oczywiście nie tylko ona). Aby unaocznić tę kwestię, przypomnijmy jeszcze raz skargę Hioba. W skardze Hioba zawarty jest protest przeciwko złu i idąca za nim nadzieja na jego przewyciężenie. Ale przecież nie tylko. Skarga jest także pytaniem – dlaczego?, po co?, jaki sens ma to czego doświadczam. Hiobowa skarga jest wołaniem o sens. Jaki sens ma to moje cierpienie? Zło tłumaczy się tutaj poprzez dobro. Sens zła tkwi w możliwości jego przewyciężenia przez dobro. Otwiera się tu perspektywa zbawienia. Pojęcie zbawienia łączy w sobie „niezadowolenie z doświadczanej rzeczywistości i nieograniczoną nadzieję na ostateczne wyzwolenie”¹⁵. Zbawienie to ostateczne pokonanie zła. Religie to struktury przewyciężenia zła, to struktury zbawienia. Jeszcze raz przywołajmy słowa van der Leeuwa:

„W każdym jednak razie religia jest zawsze ukierunkowana na zbawienie, nigdy na samo życie, takie, jakie jest dane. I o tyle też każda religia jest religią zbawienia”¹⁶.

Religie dają odpowiedź na pytanie o sens zła. Religie pomagają człowiekowi religijnemu żyć, pomimo zła. Religie, jako struktury zbawienia, zmagają się z problemem zła. I to co najmniej w dwojaki sposób. Po pierwsze, zmagać się z problemem zła,

¹³ Św. Tomasz, *Traktat o człowieku, Summa teologii* 1, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 50.

¹⁴ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 165.

¹⁵ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszzyńska, Kraków 2003, s. 22.

¹⁶ *Fenomenologia religii*, s. 722.

pokonać zło, to znaczy nadać mu sens. Zło jest tym trudniejsze do zniesienia, im bardziej jawi się jako pozbawione sensu. Religia odpowiada na pytanie o sens zła. W obrębie religii pokonanie zła dokonuje się na poziomie sensu. Lecz ta zdolność nadania złu jakiegoś sensu w pełni uwydatnia się w horyzoncie nie sensu, lecz działania. Religia nie tylko pokazuje, jaki sens ma zło, ale naprawdę pragnie zło przewyciężyć. Religie głoszą prawdę o tym, jak pokonać zło, jak człowieka wyzwolić od tego wszystkiego, co go neguje.

Przeprowadzone analizy pozwalają nam powrócić do pytania o przyszłość religii. Czy jesteśmy teraz bliżej odpowiedzi na pytanie o przyszłość religii? I tak, i nie zarazem. Z jednej strony, wydaje się, że człowiek współczesny znakomicie radzi sobie bez religii. Jak pisze Dupré:

„Nie jest oczywiste, że religia w jakiegokolwiek formie jest potrzebna do podtrzymania podstawowych wartości społeczeństwa lub instytucji społecznych, które kiedyś nie były zdolne do samodzielnego istnienia”¹⁷.

Z drugiej zaś strony, religia jest głęboko osadzona w strukturze ludzkiego bytu. To czyni religię, jeśli nie nieuniknioną, to na pewną możliwą; człowiek jest bytem religijnym, ponieważ jest bytem w szczególnie sposób naznaczonym brakiem, człowiek jest bytem religijnym, ponieważ jego bytowanie naznaczone jest specyficznym „doświadczeniem” niepełności. Dopóki człowiek pozostaje bytem nieustannie zagrożonym, dopóty istnienie religii nie budzi wątpliwości. Świeckie utopie kilku ostatnich wieków wyrastały z wiary, że w ten czy inny sposób doświadczenie braku może zostać zniesione. Dalecy jesteśmy dzisiaj od takiego myślenia. Przyszłość religii nie wydaje się zagrożona.

RELIGION AS A DESIRE OF SALVATION – THE NEW MILLENIUM

S u m m a r y

The author of the essay attempts to answer the question concerning the future of religion. Will religion survive in any form in the next millennium? The above question leads him to yet another query, this time concerning the very foundations of religion within man. Searching for the sources of human religiosity the author analyzes two literary figures which describe man's condition – namely the metaphor of a cave, and the story of Job. On the basis of these two figures, he formulates a hypothesis concerning the connection between man's religiosity and some negative experiences – such as the experience of a lack, the experience of evil etc. The non-removable character of these experiences is conducive to a hypothesis concerning the nonremovability of religion from man's life. In the light of these analyses, the author formulates a hypothesis that in religion one is able to realize one's striving after good which is the opposite of the experienced evil. Such an interpretation of religion, leads the author to the final conclusion that as long as man remains a being who is constantly under threat, and a being that experiences evil in a variety of its different forms, religion is not in danger of a sudden disappearance.

¹⁷ *Inny wymiar*, s. 27.

KATOLICYZM NA PROGU XXI WIEKU

Schyłek minionego stulecia zaowocował nieprzypadkowo wielu opracowaniami próbującymi przedstawić kondycję Kościoła katolickiego na progu nowego milenium. Procesy laicyzacji i sekularyzacji, tak widoczne w wielu krajach europejskich, nie oszczędziły stanu liczebnego jego wyznawców i doprowadziły do erozji tradycyjnych wartości religijnych i etycznych wielu katolików. Zjawisko globalizacji, emigracji, przemieszczania się tysięcy mieszkańców innych kontynentów, w powiązaniu z ekspansywnością niektórych religii niechrześcijańskich, obudziły natomiast u wielu ludzi zainteresowanie i nieskrywane sympatie dla ich koncepcji filozoficznych, teologicznych czy antropologicznych, a nawet zafascynowanie nimi. Nie ulega wątpliwości, że wielu katolików dręczy więc od pewnego czasu wątpliwość, czy ich religia jest jedynie prawdziwa. Niejeden z nich stawia pytanie o sedno katolicyzmu i chrześcijaństwa, o istotny jego wyróżnik wśród religii świata.

Tu zwrócić chcę uwagę na dwie książki, które próbują sprostac potrzebom chwili i odpowiedzieć na wiele tych wątpliwości i pytań. Obydwie ukazały się w roku 2007 w krakowskim Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy, które zdaje się należycie wyczuwać tętno dzisiejszej rzeczywistości. Autor pierwszej z nich – *Katechizm dla każdego. Chrześcijanin a inne religie*¹, benedyktyn Anzelm Grün, we wstępie określił wyraźnie swe zamiary słowami: „chciałbym umocnić chrześcijan poszukujących istotnych rysów swojej wiary i rozjaśnić mgłę niepewności”, sygnalizując, że „chciałby im pomóc w odkryciu ich własnej tożsamości”. Wielu jego rozmówców pytało bowiem o istotę wiary chrześcijańskiej, a bardziej jeszcze o różnicę między nią a innymi religiami, buddyzmem, hinduizmem czy islamem.

Rzecz godna uwagi, autor nieprzypadkowo nie wprowadza w tytule swego dzieła słowa katolicy, lecz używa określenia szerszego – chrześcijanie, nie różnicując poszczególnych jego denominacji. Większość rozdziałów (osiem z dziesięciu) poświęcił Jezusowi Chrystusowi, Jego wcieleniu i zmartwychwstaniu, jego prawdziwej, historycznej egzystencji i zbawianiu przez Niego człowieka, bo, zdaniem autora, wiara chrześcijańska jest przede wszystkim relacją osobową z Jezusem Chrystusem.

Wiele ostatnich stron wypełnił szukaniem punktów stycznych z innymi religiami (stąd i podtytuł książki). W tym interesującym przedsięwzięciu rozpoczyna nieprzypadkowo od judaizmu, w którego łonie chrześcijaństwo się narodziło. Zastrzegłszy się, że nie może lekceważyć różnic – bo byłoby to nieuczciwe – wskazuje na wspólne jego korzenie z chrześcijaństwem, wspólną starotestamentalną Biblię, podobny sposób rozumowania, wspólne teksty w liturgii, a nawet wspólne wyczekiwanie na przyjście Mesjasza w chwale (s. 127).

Z islamem chrześcijanie, jego zdaniem, mają wspólną etykę religijną i monoteizm. Z mistykami z kręgów sufickich można „dzielić pogląd o osobistej miłości człowieka

¹ A. Grün, *Katechizm dla każdego. Chrześcijanin a inne religie*, tłum. U. Poprawska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, ss. 167. Tytuł oryginału: *Der Glaube der Christen*.

do Boga i gorące pragnienie zupełnego oddania się Bogu (s. 130). W dialogu z buddyzmem wart uwagi jest między innymi problem cierpienia, chociaż w odróżnieniu od poglądów chrześcijan należy go unikać przez wygaszanie pragnień poprzez rugowanie żądz (s. 131).

Nie siląc się tu na wyeksponowanie wszystkich ścieżek, jakimi, zdaniem autora, można się przybliżyć w dialogu do tych i innych religii (bo jest tu mowa także o punktach zbieżnych z hinduizmem i taoizmem – s. 137–141), trudno nie zauważyć, że próba zatarcia różnic dominuje nad ich uwypukleniem. Chociaż bowiem Grün zastrzegł się, że nie chodzi o ich połączenie i stworzenie „superreligii”, podkreślił jednak, że „w dialogu z innymi religiami istotne jest, by podkreślić to, co wspólne” (s. 9). Świadomy ryzyka takiego ujęcia, nie omieszkął przywołać zdania ojców Kościoła, że ziarno Swojego Słowa Bóg rozsypał również w innych religiach. „Stąd wolno nam dziś, wymieniając doświadczenia, przejąć z nich to, co pogłębia naszą miłość do Boga i co wzbogaca naszą relację z Jezusem Chrystusem” (s. 143).

W rozdziale ostatnim, noszącym znamienity tytuł: *Roszczenie absolutności chrześcijaństwa* (s. 145–156), autor nie podzielił stanowiska, że tylko chrześcijaństwo ma monopol na prawdę, ale uznał za celowe wyakcentować absolutną prawdę, objawioną w sposób wyjątkowy w Jezusie Chrystusie. Nie zaniedbał jednak przy tym dodać, że w innych religiach można również doświadczyć Bożej prawdy i Bożej rzeczywistości.

Autor drugiej publikacji – *Katolicyzm w trzecim tysiącleciu*², jezuita Thomas P. Rausch, nie pozostawił miejsca na wątpliwość, że jest to książka sytuująca się „gdzieś pomiędzy tymi, które określamy jako katechizmy dla dorosłych, a tymi, które są ściśle dziełami teologicznymi”.

Zgodnie z tą zapowiedzią próbuje odpowiedzieć na dwa pytania: czym jest katolicyzm i jakie powinno być miejsce Kościoła katolickiego w trzecim tysiącleciu? Podkreślanie tego faktu jest celowe, ponieważ na pierwszy rzut oka trudno dostrzec zamysł podjęcia tej drugiej kwestii. Tradycyjny jest bowiem układ treści uszeregowanej aż w jedenastu rozdziałach: *Kościół i sobór* (s. 17–39), *Wiara i wspólnota wierzących* (s. 40–67), *Kościół widzialny* (s. 68–99), *Żywa tradycja* (s. 100–121), *Sakramenty i inicjacja chrześcijańska* (s. 122–144), *Życie chrześcijańskie i bycie uczniem Jezusa* (s. 145–173), *Grzech, przebaczenie i uzdrowienie* (s. 174–198), *Moralność seksualna i sprawiedliwość społeczna* (s. 199–234), *Modlitwa i duchowość* (s. 235–263), *Pełnia chrześcijańskiej nadziei* (s. 264–285), *Niedokończone dzieło* (s. 286–323).

Owszem rozdziały noszą „uwspółcześnione” i zachęcające do lektury tytuły, ale dopiero analiza ich zawartości pozwala docenić wysiłek autora. Świadomy potrzeby prezentacji w bardziej przystępnej i nieco innej formie zasad wiary i etyki katolickiej, niż czyni to najnowszy *Katechizm Kościoła katolickiego*, próbował je nie tylko zebrać w jedną całość i zasygnalizować nowe na nie spojrzenie, lecz także uwypuklić nowe wyzwania stojące przed hierarchami Kościoła i wiernymi.

Pod tym względem charakterystyczny jest rozdział ostatni pod znamienitym, sygnalizowanym już wyżej tytułem. Do „niedokończonego dzieła” zaliczył autor rozpoczętą

² Th.P. R a u s c h, *Katolicyzm w trzecim tysiącleciu*, tłum. J. K o ł a c z, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, ss. 340 (tytuł oryginalny: *Catholicism in the Third Millenium*). Książka została napisana przez benedyktyna w roku 1996, potem w 2003 w następnej edycji uzupełniona, a teraz wydana w polskim przekładzie.

na ostatnim soborze odnowę liturgiczną, problem władzy w Kościele, a więc kwestię wyboru i mianowania biskupów oraz uczestniczenia wiernych w podejmowaniu decyzji, rolę i miejsce kobiety w Kościele – również w jego posłudze, a wreszcie dwa węzłowe, dopełniające się zadania na nowe tysiąclecie – ekumenizm i dialog międzyreligijny.

Stawiając pytanie, czy inne religie oferują możliwość zbawienia (s. 317), nie kryje radości, że Jan Paweł II nie omieszczał zaznaczyć, iż w innych religiach odnajdujemy znaki działania Ducha. I chociaż podzielił z troską nasilającym się relatywizmem religijnym, nie zaniedbał wytknąć niektórych słabych stron dialogu z innymi niechrześcijańskimi religiami. A w dokumencie *Dominus Jesus*, wydanym 6 sierpnia 2000 roku przez Kongregację Wiary, dopatrywał się „nieprzyjemnego tonu”, pobrzmiwającego między innymi w stwierdzeniu, że „wyznawcy innych religii, w porównaniu z tymi, którzy należą do Kościoła”, znajdują się w „sytuacji bardzo niekorzystnej” (s. 320).

Nie można nie zwrócić uwagi na trzecią publikację *Religijność. Wymiar prywatny i publiczny*³, chociaż wśród 19 artykułów zamieszczonych w tej pracy zbiorowej tylko dwa dotyczą problemów religijnych Europy na progu trzeciego tysiąclecia. Pierwszy z nich autorstwa Bohdana Małysza analizuje genezę odmiennych postaw religijnych mieszkańców Czech i Polski⁴. Uwypuklając wyjątkowo negatywny stosunek Czechów do Kościoła i religii, a nawet nie stroniąc od będącego w użyciu sformułowania „czeski ateizm”, autor poszukuje odpowiedzi na pytanie, dlaczego naród należący do tej samej grupy etnicznej co Polacy i z nimi sąsiadujący wyprzedził pod względem sekularyzacji i indyferentyzmu religijnego wszystkie państwa europejskie. Na poparcie tej niewymagającej dowodu tezy przytacza dane statystyczne, z których wynika, że w Czechach ludzie wierzący w Boga stanowią jedynie 32% ogółu (dla porównania: Rumunia – 98%, Polska – 95%, Irlandia – 94%). W Boga osobowego wierzy tam tylko 6,3%, a udział w nabożeństwach przynajmniej raz w miesiącu deklaruje zaledwie 11,7% (w Polsce – 78,2%), zaś wychowanie religijne w rodzinie otrzymało w Czechach zaledwie 35,6% (w Polsce – 96,1%).

Autor, podzielając opinię, że „Czesi ze swoją postawą stoją na najbardziej zsekularyzowanym krańcu najbardziej zsekularyzowanego kontynentu, szuka genezy tego zastanawiającego zjawiska. Polemizuje z tezami zdawałoby się utrwalonymi w dotychczasowych opracowaniach, że wpływ na to miały wydarzenia XV i XX wieku, a więc najpierw okres husytyzmu, a w ostatnim półwieczu – doktrynalnego ateizmu. Jego zdaniem

„[...] pominięto tu jednak wiek prawdopodobnie kluczowy w zrozumieniu współczesnej czeskiej religijności, mianowicie wiek XIX... Zasadnicze znaczenie wieku XIX dla kształtowania czeskiej mentalności religijnej polega na recepcji, a przede wszystkim na nacjonalistycznej reinterpretacji ruchu husyckiego”.

Wytykając ułomność dość powszechnemu przekonaniu, że wpływ na to miała tradycja husycka, utrzymująca się nieprzerwanie w warstwach ludowych od kłeski pod

³ *Religijność. Wymiar prywatny i publiczny*, red. W. S z y m b o r s k i, P. F. N o w a k o w s k i, Księgarnia Akademicka, Kraków 2007, ss. 356 (wydane przez Inicjatywę Małopolską im. Króla Władysława Łokietka).

⁴ B. M a ł y s z, *Czeski ateizm na tle polskiej religijności – przesłanki historyczne* [w:] *Religijność...*, s. 287–316.

Lipanami po nowożytność, twierdzi, że to dziedzictwo sukcesywnie zacierało się w pamięci narodowej. Dopiero w XIX wieku

„[...] obserwujemy ściślejsze zespolenie wątku reformatorskiego z wątkiem narodowościowym, niż miało to miejsce w rzeczywistym ruchu husyckim w XV wieku”.

Ta hipoteza pozwala autorowi na śmiałą konkluzję, że

„[...] w powyższych rozważaniach kryje się chyba przynajmniej część odpowiedzi na pytanie, dlaczego Czesi mogą pozostawać »narodem Husa«, mimo iż przywiązują znikomą wagę do religii, a samych członków Kościoła husyckiego było w roku 2001 zaledwie 1%”.

Zestawiając ten proces dziejowy w Czechach z odmiennymi zachowaniami narodu polskiego wobec Kościoła i religii w przeszłości, autor nie przeczy, że

„[...] zespolenie kwestii narodowościowej z religijną odegrało równie wielką rolę w kształtowaniu religijności w Czechach i w Polsce. Rzecz w tym, że w zupełnie odwrotnym kierunku. Wzrastająca świadomość narodowa prowadziła Polaków do katolicyzmu, Czechów zaś do ateizmu”.

Ważnymi, by nie powiedzieć kluczowymi, zdaniem autora, zdarzeniami w historii Polski, pogłębiającymi ten proces, była konfrontacja I Rzeczypospolitej z innowierczymi sąsiadami w XVII wieku, czas zaborów, a wreszcie okres Polski Ludowej, dążącej do konfrontacji z Kościołem i katolicyzmem (rzecz ciekawa, autor odmawia wpływu okresu panowania komunistycznego w Czechosłowacji na religijność jej obywateli). Chociaż zastrzegł się na końcu, że nieobca jest mu świadomość niewyczerpania tematu, trudno odmówić słuszności jego wywodom i podważyć trafność postawionej diagnozy.

W niniejszej pracy zbiorowej wart uwagi jest też tekst autorstwa Anny Kozub – *Wpływ Kościoła na sytuację polityczną na Półwyspie Apenińskim w XX wieku*⁵. Pokrywam tu ze zrozumiałych względów milczeniem wzmiankowane w artykule oddziaływanie kręgów kościelnych, szczególnie papieża, występującego także w roli głowy Państwa Watykańskiego, na polityczne postawy obywateli i chrześcijańskich partii politycznych po zjednoczeniu Włoch i w okresie panowania Mussoliniego, a także w pierwszych latach po II wojnie światowej. Bezdyskusyjne wydaje się stwierdzenie autorki o zaistnieniu przed kilkunastu laty wielkich zmian we Włoszech, w wyniku których zmieniła się nie tylko scena polityczna, ale wielu obywateli oddaliło się, a nawet odeszło od Kościoła, nierzadko z racji zaangażowania duchowieństwa w sprawy polityczne, ale przede wszystkim z racji narastającej konsumpcjonistycznej postawy. Godna natomiast uwypuklenia jest jej konstatacja istotnej mutacji w postawie włoskiego Kościoła za przyczyną Camilo Ruiniego, przewodniczącego włoskiej Konferencji Episkopatu.

Wraz z początkiem nowego tysiąclecia kardynał postarał się o nową definicję misji Kościoła katolickiego we włoskim społeczeństwie. Stanie się to poprzez czynne uczestnictwo w debatach politycznych dotyczących obrony praw człowieka i prawa do życia”.

W rezultacie, zdaniem autorki, zaangażował się on sam, a za jego namową wielka rzesza katolików w trakcie referendum na temat sztucznego zapłodnienia i badań na

⁵ A. K o z u b, *Wpływ Kościoła na sytuację polityczną na Półwyspie Apenińskim w XX wieku* [w:] *Religijność...*, s. 329–345.

komórkach embrionalnych, a także w dyskusjach o prawne uznanie par homoseksualnych i par żyjących w konkubinacie, a nawet w czasie kampanii wyborczej do parlamentu włoskiego, bez udanych prób zbudowania nowej partii chrześcijańsko-demokratycznej.

Czwarta książka – *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury*⁶, stanowiąca rezultat pracy archiwistów krakowskiego Instytutu Pamięci Narodowej, próbuje odpowiedzieć na wyzwania, przed jakimi stanął obecnie Kościół katolicki w Polsce, a dokładniej – w archidiecezji krakowskiej, wobec agenturalnej przeszłości części jego duchowieństwa. Nie siląc się tu na omawianie treści tej publikacji, w której teksty dziesięciu autorów zgrupowane zostały w trzech częściach (*Rozprawy* – s. 11–166, *Sylwetki* – s. 167–262, *Źródła* – s. 263–443), warto zauważyć, że poznawcza strona wydawnictwa jest niekwestionowana. Dowiadujemy się z niego nie tylko nazwisk funkcjonariuszy IV Wydziału Służby Bezpieczeństwa w Krakowie, ale rozpoznać możemy wysokość tzw. funduszu operacyjnego, jakim dysponowali w latach 1962–1966. Mamy też możliwość oceny dość zróżnicowanych zachowań sześciu księży, w tym i późniejszego biskupa Jana Pietraszki, a także otrzymujemy garść informacji na temat likwidacji niższych seminariów zakonnych w roku 1952.

Choć to dopiero pierwszy tom, zakrojonej na szerszą skalę edycji, można zauważyć tendencję prezentacji godnych postaw przygniatającej liczby osób duchownych, która mimo inwigilacji i nacisków Służby Bezpieczeństwa oparła się jej zakusom, ale też chęć ukazania skomplikowanych uwarunkowań tamtej doby, które miały istotny wpływ na tych księży, którzy nie sprościli wymogom tamtych chwil.

Jan Drabina

⁶ *Kościół katolicki w czasach komunistycznej dyktatury. Między bohaterstwem a agenturą. Studia i materiały*, t. 1, red. R. Terlecki, J. Szczępaniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, ss. 449.