

RELIGIA (łac. religio; od: religere – być bogobojnym; lub od: religare – związać, przywiązać; lub od: relegere – ponownie przebyć, odczytać, zastanawiać się; gr. εὐσέβεια [eusébeia], θεοσέβεια [theosébeia] – bogobojność, pobożność; θρησκεία [threskéia] – kult, obrzęd) – odniesienie osoby ludzkiej do Transcendensu (bóstwa, Boga) i zdolność nawiązania z nim kontaktu; zjawisko społeczno-kulturowe realizujące relację zachodzącą między człowiekiem i Transcendensem (doktryna, motywowana religijnie moralność i obrzędowość, kult, instytucje-społeczności).

Znaczenie łac. terminu „religio” już w starożytności było przedmiotem dyskusji; Ciceron wyprowadzał je z „religere” (oddawać cześć bogom), Laktancjusz z „religare” (wiązać człowieka z Bogiem), św. Augustyn – z „relegere” (dokonywać ponownych wyborów).

Definicja r. jest zagadnieniem wciąż dyskutowanym, bowiem r. jest zjawiskiem historycznie i kulturowo zróżnicowanym, opisywanym i interpretowanym przez różne nauki o r. (etnologia, historia, religioznawstwo, fenomenologia, psychologia, socjologia, filozofia, teologia r.). Rozpatrują one r. z różnych punktów widzenia, a interpretacje często uwarunkowane są uprzednio przyjętymi założeniami. Powoduje to wielość i różnorodność definicji r., które bywają komplementarne, ale też i przeciwstawne. Często są to określenia powodowane redukowaniem r. do faktu historycznego, psychologicznego czy socjologicznego. Dlatego zjawisko r. jest trudne do ujęcia w formułę definicyjną, która wyrażałaby trafnie rzeczywistość r. i była powszechnie przyjęta. W tej sytuacji problem nie polega na znalezieniu jednej ogólnie ważnej definicji r., lecz na ukazaniu podstaw ich wielości, ich relatywnego charakteru oraz wskazaniu definicji najbardziej fundamentalnej.

Dla zrozumienia, czym jest r., trzeba wyraźnie odróżnić fakt r., jego interpretacje oraz formy.

FAKT RELIGII. Fakt historyczny. Historia kultury ludzkiej, etnologia i historia r. dostarczają wystarczająco wiele materiału empirycznego, by można było z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że r. jako zjawisko społeczno-kulturowe (doktryna, wierzenia, zasady moralne, kult, rytuały, społeczności) towarzyszy człowiekowi od początku jego życia na Ziemi. Wszędzie, gdzie pojawił się człowiek, rozwijał działalność religijną, o czym świadczą różnorodne ślady kulturowe (np. malarstwo jaskiniowe, formy pochówku). Bogactwu i

różnorodności ludzkich kultur towarzyszy wielość form r. Powszechną obecność r. w kulturach potwierdzają religioznawcy („religia jest stara jak ludzkość” – E. B. Taylor). Mimo pojawiających się w różnych kulturach i różnych okresach dziejów tendencji sekularyzacyjnych, r. nie przestaje istnieć. Nawet w społeczeństwach, w których narzuca się ideologię ateistyczną, istnieją ludzie i społeczności religijne. Ideologie ateistyczne często przybierają struktury religijne (np. marksizm jako „religia” à rebour). Współcześnie mówi się o r. jako o „niezmienniku kulturowym” i wyraża przekonanie, że „nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii” (E. Fromm, *Szkice z psychologii r.*, tłum. J. Prokopiuk, Wwa 1966, 134). Trwałość r. jako najpowszechniejszego wyrazu ducha ludzkiego w wymiarze społeczno-kulturowym jest niepodważalna.

Fakt naturalny. Fakt r. (że istnieje) jako odniesienie człowieka do jakiejś rzeczywistości transcendentnej (bóstwa, Boga), czyli egzystencjalna strona r. związana jest z istnieniem człowieka. Jako byt racjonalny, człowiek zdolny jest poznać otaczającą go rzeczywistość i swoją w niej pozycję. Poznaje bezpośrednio, przeżywa i doświadcza swojej kruchości, ograniczoności, a więc bytową przygodność i niewystarczalność swoją i in. osób. Równocześnie pragnie pomocy i umocnienia w bytowaniu. Rodzi to spontanicznie myśl o jakimś „bycie mocnym”, bardziej przeczuwanym niż poznany, czyli o jakimś bóstwie, Bogu. Na sposób, jaki pozwala mu stan kultury, wyobraża go sobie, nawiązuje z nim kontakt, wiąże z nim swoje życie, zwł. przeżycia osobowe. Historycznie i współcześnie istniejące r. są uwarunkowaną kulturowo konkretyzacją tego podstawowego faktu ludzkiego.

Fakt r. (religijność) jako właściwość osoby ludzkiej istniejącej przygodnie, a więc nie z siebie samej i przez siebie – a i dążącej w swych aktach osobowych: poznaniu i miłości do nieskończoności, transcenduje wszystkie historyczne formy r. Związek r. ze sposobem bytowania człowieka decyduje o niezniszczalności r. jako osobistej formy życia i jako zjawiska społeczno-kulturowego, które jest w swoich formach zróżnicowane (formy r.), lecz nie ginie.

Interpretacja faktu r. Fakt r. jako odniesienie osoby ludzkiej do jakiegoś Transcendensu (bóstwa, Boga), dany w poznaniu spontanicznym,

domaga się zreflektowanego wyjaśnienia: dzięki czemu istnieje r., jaka jest jej istota, jaką rolę pełni w ludzkim życiu i ludzkiej kulturze.

Problemy te podejmują i wyjaśniają filozofie r., które – różniąc się punktem wyjścia i stosowanymi metodami – dostarczają różnych interpretacji. Historycznie i współcześnie zaznaczają się 2 zasadnicze nurty interpretacyjne: aposterioryczno-realistyczny (metafizyczny) oraz aprioryczno-subiektywistyczny.

Interpretacja aposterioryczno-realistyczna. Ten rodzaj interpretacji występuje w filozofii klasycznej, wyjaśniającej istniejącą rzeczywistość przez wskazanie ostatecznych czynników ontycznych, których odrzucenie przekreśla sam fakt. Uprawiana w tym nurcie filozofia r. wskazuje na ontyczne obiektywne podstawy tej rzeczywistości, jaką jest r. Są nimi: status bytowy osoby ludzkiej, istnienie realne osobowego Absolutu (Boga) oraz ich wzajemnych relacji ontycznych, będących podstawą świadomych i wolnych więzi osobowych.

Osoba ludzka jest bytem podmiotowym, rozumnym i wolnym. Jako byt rozumny poznaje otaczającą ją rzeczywistość i doświadcza istnienie siebie jako „ja”, będącego podmiotem-sprawcą świadomych i wolnych działań, czyli działań osobowych. Jest świadomym „ja”, zdolnym do autodeterminacji w swoim wolnym działaniu. Przez akty decyzji, będące syntezą poznania i miłości, spełnia czyny i przez nie realizuje siebie. Jako podmiot-sprawca działań osobowych: poznania, miłości i twórczości, posiadając ciało, jest strukturą bytową materialno-duchową, przy czym czynnik duchowy (dusza) jest podstawowy, gdyż osoba ludzka istnieje istnieniem duszy, która mając początek w czasie, nie podlega śmierci. Taki byt nie może być ewolucją struktur materialnych, lecz jako ostatecznej racji swego istnienia domaga się istnienia czystego Ducha, osobowego Absolutu. Jedynie on może być racją istnienia osoby ludzkiej i jej osobowych działań, świadomych, dobrowolnych, decyzyjnych.

Osoba ludzka istniejąc „w sobie” i „dla siebie”, żyje i rozwija się w społeczności osób – z innymi i dla innych. „Bycie dla drugiego”, czyli miłość drugiego i przyjęcie miłości innych jest sposobem istnienia osoby ludzkiej. Inny człowiek ani społeczność nie wypełniają do końca pojemności poznania i miłowania osoby ludzkiej. Sensowność ludzkiego istnienia i działania ujawnia się ostatecznie przez odwołanie się do transcendentnego Ty („[...] człowiek jako osoba [...] jest bytem religijnym, gdyż jest takim bytem, którego racją rozwoju i

racją bytu jest osoba druga, ostatecznie osoba Absolutu. Owa »ostateczność« jest wpisana w każde przeżycie interpersonalne” – Krapiec Dz IX 425).

Osoba ludzka, będąc szczytową formacją bytową, jest bytem przygodnym (istnienie nie należy do jej natury), niepełnym, nie posiada aktualnej doskonałości, ma natomiast związane z rozumną naturą możliwości (potencjalności), które aktualizuje i w ten sposób doskonali się, spełnia, rozwija, jest więc bytem dynamicznym. Najwyższą możliwością (władzą) człowieka jest intelekt (rozum), dzięki któremu może poznać wszystko, co istnieje, czyli wszelką prawdę – prawdę absolutną. Druga możliwość to wola, jako władza miłowania ukierunkowana na wszelkie dobro – dobro absolutne. Człowiek w swej osobowej strukturze i osobowym działaniu otwarty jest na nieskończoność, pragnie nieskończoności. Otwarty na prawdę pragnie prawdy, nieustannie jej poszukuje. Ukierunkowany na dobro, pragnie dobra i nieustannie do niego dąży, pozostając nienasycony dobrami, które nie mają cechy absolutności. Posiada nieugaszone pragnienie szczęścia, jako nieświadomione pragnienie Boga. Wszystko to czyni człowieka zdolnym do poznania i miłowania Prawdy, Dobra i Piękną – osobowego Absolutu – transcendentnego Ty. Osoba ludzka jest więc „capax summi Boni” i „capax Dei”. Co więcej, człowiek posiada „naturalne pragnienie widzenia Boga” („desiderium naturale videndi Deum”), wprowadzie w życiu doczesnym nierealizowalne, ale otwierające dalsze perspektywy. Osoba ludzka jest więc bytem religijnym. Tylko Osoba Absolutu (transcendentne Ty) zdolna jest wypełnić pojemność ludzkiego pragnienia prawdy i dobra, poznania i miłowania. Wskazuje to perspektywy i motywy doskonalenia się osoby i jej dynamizm prowadzący do pełni. Osobowy Absolut (Bóg) jest pierwszym źródłem i najwyższym Dobrem – celem usensowniającym życie każdej osoby ludzkiej. I w tej najważniejszej dziedzinie życia człowiek pozostaje suwerenem: może powiedzieć Bogu „tak” lub „nie” – co ma konsekwencje dla całego życia ludzkiego.

W interpretacji filozofii realistycznej korelatem religijnego związku osoby ludzkiej jest realnie istniejący osobowy Absolut (Bóg), bytowo i poznawczo transcendentny. Człowiek ma zdolność naturalnego (pośredniego i nieoglądowego) poznania Boga; przybiera ono dwie zasadnicze formy: 1) spontaniczne, przedfilozoficzne poznanie Boga, oparte na intuicyjnym „czytaniu” rzeczywistości, w wyniku którego rodzi się w człowieku myśl o

transcendensie, niesprecyzowana idea boskości, będąca inspiracją dla wszystkich r.; 2) filozoficzne (metafizyczne) poznanie konieczności istnienia osobowego Absolutu (Boga), związane z metodycznym wyjaśnianiem istniejącej rzeczywistości (bytu).

Filozofia bytu w sposób racjonalny uzasadnia istnienie osobowego Absolutu jako ostatecznej racji istnienia bytów niekoniecznych (przygodnych), złożonych (z aktu istnienia i wyposażenia treściowego), posiadających w różnym stopniu właściwości przysługujące wszystkim bytom (właściwości transcendentalne): istnienie, treściową określoność (tożsamość), jedność, racjonalność (poznawalność), dobro (zdolność wzbudzania pragnienia-miłości), piękno (wzbudzające upodobanie). Istnienie takich bytów staje się zrozumiałe jedynie wówczas, gdy przyjmuje się jako ich rację ostateczną istnienie Bytu będącego pełnią Istnienia, Jednością, Prawdą, Dobrem i Pięknem, który działa jako stwórczy Rozum (Myśl) i w sposób wolny – z miłości, jest Miłością.

Bóg – Myśl i Miłość – jest pierwszym Źródłem istnienia (przyczyna sprawcza) wszystkich bytów, Wzorem (stwarza wg swoich idei) i ostatecznym Celem. Rzeczywistość istnieje na mocy partycypacji w Bogu. Pozycja człowieka w świecie jest szczególna, wyznaczona jego rozumną naturą. Bóg stworzył człowieka na „swoją obraz i podobieństwo”, czyli zdolnego do działań duchowych, osobowych. Myśl o człowieku zawarł więc w jego rozumnej naturze, ukierunkowanej na Boga. Człowiek zdolny jest poznać relacje łączące go z Bogiem, uświadomić sobie obecność Boga w swoim życiu i to obecność sprawczą, wzorczą („prawodawczą”) i celową, w sposób świadomy i wolny podjąć decyzję związania z Bogiem całego swego życia. Osoba ludzka istnieje dzięki temu, że Bóg powołał ją do bycia człowiekiem, obdarzając rozumną naturą, przeznaczoną do świadomego i wolnego współistnienia z Bogiem, który współdziała z osobą ludzką w budowaniu pełnego człowieczeństwa, czyli człowieczeństwa wg Bożego zamysłu.

R. rozumiana jako osobowa więź człowieka z osobowym Bogiem – źródłem, wzorem i celem życia ludzkiego, jest dla człowieka czymś naturalnym, ponieważ „związana jest z naturalnym działaniem jego intelektu i rozumu” (É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, 218). R. jest wpisana w naturę osoby ludzkiej, która jest bytem religijnym (homo religiosus). „Religijność bowiem stanowi najwznioślejszy wyraz osoby ludzkiej, gdyż jest szczytem jego

rozumnej natury. Wypływa ona z głębokiego dążenia człowieka do prawdy i stanowi podstawę swobodnego i osobistego poszukiwania Boskości” (Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Lb 2003, 33, przypis 28).

Religijność jest właściwością osoby ludzkiej (obok zdolności poznania, miłowania, wolności, podmiotowości wobec praw, zupełności), stanowi o jej godności. Realistyczna interpretacja filozoficzna wskazuje, że tylko osobowy Absolut – osobowa Prawda i osobowa Miłość jest dla osoby ludzkiej odpowiednim partnerem związku religijnego (postawy religijnej). Osobowy Absolut, którego istnienie uzasadnia w sposób racjonalny realistyczna filozofia bytu (Bóg filozofii) jest – jak to wykazywał św. Tomasz z Akwinu – tożsamy z Bogiem r. (teologii, objawienia).

W interpretacji filozofii r. posiada r. obiektywne podstawy (korzenie) w osobowej strukturze człowieka i w realnym istnieniu osobowego Absolutu. R. wyrasta więc z partycypatywnego sposobu istnienia osoby ludzkiej, która istnieje dzięki Bogu, w Bogu, na wzór Boga i ku Bogu, osoby zdolnej do nawiązania z Bogiem osobowej więzi przez poznanie i miłość i całe swoje życie w sposób świadomy zakotwiczyć w Bogu.

Religijność stanowi najważniejszą właściwość osoby ludzkiej, wyznacza ostateczne perspektywy ludzkiego życia (cel) i dostarcza środków, by ten cel osiągnąć i w ten sposób stać się pełnym człowiekiem.

Interpretacja aprioryczno-subiektywistyczna. Ten typ teorii r. związany jest z nurtami, w których myślenie dominuje nad poznaniem. Jest to nurt inspirowany przez Platona, kontynuowany – w różnych odmianach – przez Jana Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama, F. Suáreza, Kartezjusza, zradykalizowany przez I. Kanta.

Wg Kanta, to nie rzeczywistość pozapodmiotowa narzuca treść poznania, lecz podmiot wyposażony w aprioryczne struktury (a priori antropologiczne) określa sposób urzeczywistnienia się przedmiotów i sposób ich ukazywania się. Kant odrzucił metafizykę realnego bytu, zanegował możliwość poznania istnienia Boga, by – jak twierdził – „zrobić miejsce dla wiary” („wiary rozumu”). Bóg wg Kanta może być tylko „myślany przez człowieka” – problematykę Boga umieścił więc w sferze psychologicznego subiektywizmu. Idea Boga, obok idei świata i duszy – jest jedynie spekulatywno-praktycznym postulatem i zasadą regulującą ludzkie postępowanie. U podstaw r. znajduje się

więc nie prawda o rzeczywistości Boga i człowieka, lecz akty ludzkie – akt posłuszeństwa, r. jest bowiem „uznaniem wszystkich obowiązków jako przykazań Bożych” (*R. w obrębie samego rozumu*, A 216).

Antymetafizyczne i agnostyczne stanowisko Kanta stało się inspiracją do szukania korzeni r. w ludzkim podmiocie, w jego subiektywnie uwarunkowanym przeżyciu (doświadczeniu). W pokantowskich teoriach r. kategoria doświadczenia religijnego stała się kategorią naczelną, a termin „Bóg” – przedmiot r. – został zastąpiony – trudną do ścisłego określenia – kategorią „sacrum”.

Po tej linii pójdą – interesujące i wartościowe dla penetracji zjawiska r. – nauki religiologiczne, zwł. szeroko pojęta fenomenologia r., a także analityczna filozofia r. Szczególnie znane stały się teoria M. Schelera, R. Otta i M. Eliadego.

Scheler w swojej filozoficznej fenomenologii r. nawiązał do stanowiska Kanta (dodając do formalnego a priori, materialne a priori) oraz F. E. D. Schleiermachera (r. domeną uczuć). Odróżniał sferę bytu i sferę wartości, co w interpretacji fenomenu religijnego przekłada się na ideę „boskości” i ideę „świętości”. Wartości są jakościami idealnymi, będącymi przedmiotem apriorycznego oglądu emocjonalnego (czucia, miłości). W świadomości ludzkiej wskazał na „sferę absolutną”, będącą bezpośrednim podmiotem i źródłem aktów religijnych, które mają charakter intencjonalny. Sfera ta jest nastawiona na przyjęcie zarówno ontycznych, jak i aksjologicznych treści o nieskończonym zasięgu. Transcendentna treść jest nieodłączna od ludzkiej świadomości – każdy duch skończony musi mieć swego Boga lub bożka. Akty religijne należą do istoty świadomości, są przejawami pierwotnymi i elementarnymi, których przedmiotem jest idea boskości i świętości. Boskość i świętość stanowią korelaty aktów religijnych – wypełniają ich intencje (byty intencjonalne). Człowiek wg Schelera to nieskończony osobowy duch; wszystkie wartości bazują na wartości tego ducha. W tak interpretowanych aktach religijnych ujawnia się boskość człowieka, który jest w pewnym sensie współtwórcą Boga („Boga myślanego” – idei Boga). Dociekania filozoficzne z ostatniego okresu życia Schelera doprowadziły go do panteizmu, w którym właściwie nie ma miejsca na relację religijną.

Otto, inspirowany poglądami Kanta (aprioryzm), M. Lutra (irracjonalizm), J. F. Friesa (poznawcza wartość uczuć), dysponując bogatym materiałem zebrany z historycznie i geograficznie zróżnicowanych r., stworzył własną – subiektywistyczno-aprioryczną teorię r. Źródłem r. wg Otta jest doświadczenie (przeżycie) religijne. Jest ono intuicyjnym odczuciem tajemniczej mocy, która w człowieku wywołuje kontrastująco harmonijną reakcję – lęk i fascynację; moc tę określił terminami „Numinosum” lub „Sacrum” (świętość). Emocjonalny kontakt człowieka z Numinosum warunkowany jest apriorycznym wyposażeniem podmiotu ludzkiego (sensus numinis – zmysł numinotyczny). Doświadczenie religijne jest źródłem treści religijnych i podstawą ich ujęcia w pojęcia (aprioryczne). „Świętość [Numinosum] w pełnym znaczeniu tego słowa jest więc dla nas kategorią złożoną. Składające się na nią elementy stanowią jej racjonalne i irracjonalne części składowe. Co do obydwu elementów jest ona jednak – co należy podkreślić z całą mocą wbrew wszelkiemu sensualizmowi i wszelkiemu ewolucjonizmowi – czystą kategorią *a priori*” (R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wwa 1999, 133).

Numinosum – jako przedmiotowy odpowiednik uczuć religijnych (numinotycznych) jest samo w sobie niepoznawalne – jak Kantowska rzecz sama w sobie. W koncepcji Numinosum znajduje się spełnienie warunków, które Kant ustalił w odniesieniu do poznania apriorycznego. „Przeżycia religijne” wskazują na „czysty rozum” – jeszcze głębszy i wyższy od Kantowskiego rozumu teoretycznego i praktycznego; Otto określa go jako „dno duszy” (tamże, 135). Duch ludzki nacechowany jest apriorycznym nastawieniem religijnym (tamże, 136) o charakterze emocjonalnym i ono umożliwia doświadczenie religijne – jest ekspresją emocjonalnych przeżyć podmiotu. Natomiast Numinosum jest uogólniającym uprzedmiotowieniem religijnych nastawień i związanych z nimi treści przeżyć. Korelat odniesienia religijnego (przedmiot religijny – Numinosum) ma charakter „przedmiotu myślnego” – nie reprezentuje rzeczywistości niezależnej od ludzkiej świadomości.

Eliade w swojej „morfologii sacrum” wykazywał, że wszystkie historyczne i współczesne przejawy religijności są realizacjami tego samego ruchu świadomości ludzkiej, która ze swej istoty jest świadomością religijną i dąży do przekroczenia rzeczywistości czasowej, zmiennej, przemijającej (sfera profanum). Zjawiska religijne są wg Eliadego przejawami strukturalnej i

archetypicznej świadomości człowieka, wypływającej z podświadomości wyposażonej w mity, rytuały, symbole. Pełnią funkcję nie tylko poznawczą, lecz także ontologiczną – objawiają rzeczywistość sakralną i wprowadzają w nią człowieka („królestwo wiecznie trwających symboli”).

Sednem fenomenów religijnych jest sacrum (przedmiot religijny). Sacrum nie jest dane wprost. Objawia się w mitach, symbolach, hierofaniach. Hierofanie stanowią przedmiot doświadczenia religijnego („Z odkryciem sacrum jest ściśle złączona świadomość świata realnego. W doświadczeniu sacrum duch ludzki chwyta różnicę między tym, co jawi się jako rzeczywiste, mocne, bogate i znaczące, a tym, co jest pozbawione tych wartości, to znaczy tym, co się pojawia i znika, jest przypadkowe i chaotyczne” – M. Eliade, *Myśli o kulturze*, tłum. Z. Górnicki, W Drodze (1980) z. 8, 41–70). Sacrum jest jakościowo różne od profanum. Opozycja sacrum – profanum jest opozycją tego, co rzeczywiste do tego, co nierzeczywiste, bytu do niebytu. Doświadczając sacrum w hierofaniach, egzystencja ludzka spełnia się równocześnie w dwóch płaszczyznach – stawania się, iluzji (profanum) oraz w płaszczyźnie religijnej, sakralnej (rzeczywistego wiecznego bytu). Hierofanie mają więc charakter dialektyczny – ujawniają paradoksalną zbieżność bytu i niebytu, tego co absolutne i tego, co względne, tego, co wieczne i tego, co się staje. Istnieje więc ambiwalencja sacrum – i to zarówno ontologiczna (absolutne i nieabsolutne), jak i aksjologiczna (święte i skalane) oraz psychologiczna (przyciąga i odpycha).

Eliadego interesuje głównie sacrum subiektywne jako trwały element świadomości ludzkiej, która z natury jest sakralna (a priori antropologiczne) i dzięki temu człowiek jest homo religiosus. Sacrum obiektywne (istota fenomenów religijnych) rozpatrywane w perspektywie fenomenologicznej ma status przedmiotu idealnego, jest uprzedmiotowieniem przeżyć i nastawień podmiotu.

Eliadego teoria r. ujawnia inspiracje platońskie (sacrum – ὄντως ὄν [ontos on]), kantowskie (sacrum – a priori świadomości, priorytet struktur powszechnych) oraz heglowskie (dialektyka hierofanii).

Problematykę sacrum w swojej filozofii hermeneutycznej poruszał P. Ricoeur. Wskazywał, że egzystencja ludzka ujawnia swoje znaczenie w odniesieniu do sacrum, czyli rzeczywistości dającej o sobie znać w symbolach,

archetypach obecnych w kulturze („Każdy symbol jest przecież w końcu jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z sacrum [...]. Sacrum wzywa człowieka i w tej interpretacji objawia się to, co rozporządza jego egzystencją, ponieważ ustawia ją w sposób absolutny jako wysiłek i pragnienie bycia” – P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. E. Bińkowska [i in.], Wwa 1975, 18–19). Dzięki komunikacji językowej, zwł. dzięki językowi metafory i językowi narracji (językowi opowiadającemu) w kontekście z innymi osobami ludzkimi i nie tylko ludzkimi objawia się sens życia ludzkiego.

Sacrum – uprzedmiotowieniem nastawień podmiotu. Koncepcja sacrum jako centralna kategoria religijna, która zajęła miejsce koncepcji bóstwa czy Boga rozumianego jako obiektywna, realna rzeczywistość, pojawiła się w badaniach religioznawczych (N. Söderblom) i socjologicznych (É. Durkheim) na początku XX w. Najbardziej rozwiniętą formę przybrała w fenomenologii r. Poszczególni fenomenologowie różnią się w określaniu sacrum, cechy wspólne natomiast to: 1) podmiotowy punkt wyjścia w interpretacji r. i przyjęcie w podmiocie (ludzkiej świadomości) struktur apriorycznych („sfera absolutna”, „sensus numinis”, „archetypy”), umożliwiających doświadczenie sacrum objawiającego się w hierofaniach (sacrum jako a priori antropologiczne); 2) sacrum ujęte przedmiotowo – nie jest ono poznawalne, lecz wyrażalne, jest czymś tajemniczym, jego treści nie da się opisać, ale jest najwyższą jakością, czymś posiadającym moc nadawania sensu, jest istotową transcendencją, która tematyzuje się w szczególnym przeżyciu religijnym, do niej odnosi się człowiek w działaniach kultowych. Kult w stosunku do sacrum jest sakralnością wtórną. Przeciwnością takiej sakralności jest profanum. Przedmiotowo „sakralność pierwotna” („istotowa transcendencja”) ma status „bytu idealnego”, uprzedmiotowiającego aprioryczne nastawienie religijne człowieka.

Z punktu widzenia metodologicznego „sacrum” jest pojęciem uniwersalnym, przyjętym przez badaczy r. dla zagwarantowania oryginalności zjawiska r. i nieredukowalności do innych dziedzin oraz powszechności; jest koniecznym, wyznaczonym metodą fenomenologiczną principium wyjaśnienia r., ma więc charakter pojęcia – „modelu” przystającego do wszelkich r., niezależnie od ich rodzaju i źródeł. Metoda fenomenologiczna nie pozwala na

rozstrzygnięcie, czy sacrum istnieje poza ludzką świadomością. R. w tej perspektywie staje się głównie ekspresją przeżyć emocjonalnych podmiotu.

FORMY RELIGII. Naturalne odniesienie człowieka do rzeczywistości transcendentnej, czyli fakt r. i religijność związana z osobową naturą człowieka urzeczywistnia się i otrzymuje określoną formę w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym. Staje się formą życia indywidualnego i społecznego, proporcjonalną do całokształtu kultury danej grupy społecznej, konkretnego czasu i miejsca. Zgodnie z różnorodnością kultur i cywilizacji, dzieje ludzkości wypełnione są mnogością zróżnicowanych form (postaci) r. Wielokulturowość świata współistnieje z pluralizmem form r., a te pod wpływem zmian kulturowych także podlegają modyfikacjom.

W obrębie rozwijających się w poł. XIX i XX w. nauk religiológicznych (etnologia, historia, porównawcza historia r.) dokonywano szczegółowych opisów konkretnych form r., doszukiwano się ich genezy oraz przyczyn zróżnicowania, przy czym dominowały dwie próby wyjaśniania: aprioryczny ewolucjonizm (od magii do monoteizmu) oraz teoria pierwotnego monoteizmu (od monoteizmu do politeizmu).

Wielu badaczy r. zastosowało do wyjaśnienia kultury i zwł. r. dominującą na przełomie XIX i XX w. ideę ewolucjonizmu materialistycznego (naturalistycznego). W przekonaniu, że akty duchowe i ich podmiot (duch) są wynikiem ewolucji czynników materialnych, uznawali, że wszelkie r., podobnie jak zjawiska biologiczne, podlegają prawom ewolucji – od form pierwotnych, niedoskonałych do coraz doskonalszych, zreflektowanych, aż do wielkich r. monoteistycznych.

Zwolennicy ewolucjonistycznej teorii r. wskazywali na różne formy r. jako na formę pierwotną: E. B. Taylor uznawał animizm (wiara w duchy, dusze przypisywane człowiekowi i zjawiskom przyrody) za najstarszą formę r., za jej źródło i trwały składnik późniejszych stadiów rozwoju; R. B. Marett uważał, że bezosobowa siła (mana) stanowi źródło i powszechny element r.; dla H. Spencera kult przodków był prareligią ludzkości; J. G. Frazer, wyróżniając 3 stadia rozwojowe kultury: magię, r. i naukę, uznał, że pierwotną postacią kultury jest magia jako zespół działań i technik stosowanych do osiągnięcia pożądanego skutku w realnym świecie przez oddziaływanie na moce obecne w przyrodzie – wg niego r. powstała w okresie magicznym i elementy magii

towarzyszą późniejszym formom r. (totemizm, animizm, politeizm). Rozwój r. wg zwolenników ewolucjonizmu ma charakter jednokierunkowy, postępujący, kumulatywny. Przebiega od preanimizmu, totemizmu, przez animizm, fetyszym, politeizm, henoteizm do monoteizmu. Ciągi rozwojowe formułowane przez poszczególnych ewolucjonistów różniły się między sobą kolejnością wyróżnionych form.

Teorii ewolucjonistycznej przeciwstawił się W. Schmidt i przedstawiciele szkoły historyczno-kulturowej, formułując teorię monoteizmu pierwotnego. Schmidt w nawiązaniu do F. G. Grabnera i A. Langa oraz na podstawie własnych badań istniejących współcześnie kultur i r. pierwotnych, sformułował teorię pramonoteizmu (monoteizmu pierwotnego). Uważał, że na podstawie wierzeń i praktyk religijnych współczesnych ludów pierwotnych (niepiśmiennych) można wnioskować o formach r. w czasach prehistorycznych. Współczesne ludy pierwotne wyznają wiarę w Istotę Najwyższą, będącą prawodawcą moralnym. Pozwala to twierdzić, że najwcześniejszą formą r. był pramonoteizm, warunkowany otrzymanym przez człowieka objawieniem (praobjawienie). Wszystkie późniejsze formy r. (np. animizm czy politeizm) byłyby zniekształceniami formy pierwotnej związanymi ze zmianami kultury. Toteż wg teorii Schmidta, zmiany r. przebiegały od formy najdoskonalszej – monoteizmu, do jego zdeformowanych postaci – animizmu czy politeizmu, a więc w kierunku odwrotnym od linii zarysowanej przez zwolenników teorii ewolucji.

Stan kultury determinuje formy religii. Naturalna religijność człowieka ma charakter potencjalny i jak wszystkie możliwości w dziedzinie działań osobowych urzeczywistnia się przez odpowiednie działanie, które podmiot ludzki spełnia w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Stan danej kultury w zakresie podstawowych dziedzin: poznania (nauka), postępowania, prawa, obyczajowości (moralność), twórczości (sztuka) oraz formy organizacyjne społeczności rzutują na charakter konkretnej r. Jako zdarzenie społeczno-kulturowe r. współtworzą działania poznawcze, moralne, obyczajowe, organizacyjno-społeczne, które wyrastają z aktualnej kultury, są rozwijane i modyfikowane zgodnie z zasadniczym celem r., jakim jest budowanie osobowej więzi człowieka z różnie rozumianą rzeczywistością boską, prowadzącą do osiągnięcia ostatecznego celu ludzkiego.

Każda r. posiada mniej lub bardziej rozwiniętą dziedzinę wiedzy dotyczącą bóstw, Boga, ich stosunku do świata i do człowieka, jakąś wizję człowieka wskazującą cel (sens) życia ludzkiego oraz sposoby prowadzące do jego osiągnięcia (soteriologia, eschatologia). Wiedza religijna w różnych r. pochodzi ze zróżnicowanych źródeł: mitycznych, mityczno-filozoficznych, filozoficznych, w r. objawionych – z objawienia historycznego (biblijnego) interpretowanego z udziałem filozofii. Rzeczywistość Transcendensu nigdy nie jest dana człowiekowi wprost – myśli o bóstwach, Bogu wyrażone są w języku metafory i symboli czerpanych z różnych dziedzin życia ludzkiego. Wyjaśnia to zróżnicowanie wyobrażeń o bóstwach, Bogu. R. objawione, szczególnie chrześcijaństwo, dysponują nadprzyrodzonym źródłem wiedzy o Bogu i człowieku. Decyduje to o pozycji religii chrześcijańskiej wśród pozostałych r. Czynniki poznawczy pełni w r. rolę fundamentalną, wskazując na ostateczny cel i perspektywę życia ludzkiego, ukierunkowuje indywidualny i społeczny wyraz życia religijnego.

Moralność i obyczajowość przybierają formy dyktowane przez ogólny stan danej kultury: od tabu (system społeczny nakazów i zakazów regulujących życie w r. pierwotnych), przez koncepcję „dharmy” (prawo bytu i powinności) i „karmana” (bezwzględne prawo o przyczynach i skutkach – w hinduizmie), „tao” (w konfucjanizmie) do tzw. r. etycznych, w których pojawia się rozumienie moralności jako decyzyjnego realizowania dobra ludzkiego. Przybiera ono różne formy w różnych r. W chrześcijaństwie porządek moralny (świadoma i wolna realizacja dobra) warunkowany jest Dobrem Najwyższym – Bogiem, a życie moralne jest powiązane ściśle z życiem religijnym. Moralność (akt decyzji) przenika wszystkie akty osobowe człowieka, a nade wszystko akty religijne. M. A. Krapiec mówi o „podwójnym zgatunkowaniu” aktów religijnych. Człowiek spełniając czyn moralny wyraża więź z Bogiem. Wybierając Boga – Dobro Najwyższe – spełnia czyn moralny ostatecznie spełniający całą potencjalność człowieka. Moralność jest sprawdzianem religijności („Kto nie miłuje, nie zna Boga” – 1 J 4, 5; „Po tym wszyscy poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” – J 13, 35).

Kult obejmuje różnorakie czynności i sposoby zachowania (praktyki religijne) – do pewnego stopnia regulowane czy inspirowane przez społeczności religijne. Są one podejmowane przez ludzi religijnych w celu nawiązania i

podtrzymania związku z Transcendensem, wyrażenia dla Niego uznania, obudzenia w sobie postawy szacunku i czci (pietas) oraz uzyskiwania mocy uświęcających.

R. zawierają niezmierzone bogactwo zachowań kultycznych, zawsze nacechowanych konkretną kulturą. Najpowszechniejszymi i najważniejszymi aktami kultu są modlitwa i ofiara, przeżywane i wyrażane w rozmaitych formach. Modlitwa jest w każdej r. dialogiem, rozmową myślną, słowną czy wyrażoną gestami, jest duchowym przebywaniem osoby ludzkiej z Bogiem, który ma moc człowieka ubogacić i przemienić. Modlitwa wyraża i pogłębia osobowy charakter więzi człowieka z Bogiem, traktowanym jako Ktoś, kto słucha, odpowiada, udziela pomocy istotnej dla życia.

Wszystkie r. zawierają także określone czynności ofiarnicze. Tomasz z Akwinu wyróżnił 3 rodzaje dóbr, które człowiek może złożyć Bogu w ofierze: 1) dobra duszy – ofiarowane przez pobożność, modlitwę i akty wewnętrzne; 2) dobra ciała – wstrzeźliwość, męczeństwo, abstynencja; 3) dobra zewnętrzne jako symbol daru z siebie. Zasadniczą funkcją ofiary jest kształtowanie w człowieku religijnym zdolności ofiarowania siebie przez miłość osobom drugim, a nade wszystko Osobie Boga (zjednoczenie przez miłość).

Wspólnoty (instytucje religijne) przybierają zróżnicowane formy w konkretnych r., w zależności od istniejących w danej cywilizacji form życia społecznego oraz zasięgu danej r. Głównym zadaniem społeczności religijnej jest określenie i przekazywanie doktryny, zasad moralnych, organizacji i form sprawowania kultu, wskazywania dróg uświęcenia (zbawienia). Szczególne miejsce w społecznościach religijnych zajmują kapłani, nauczyciele, teologowie.

Wspólnota religijna szczególną formę osiąga w chrześcijaństwie. Kościół jest Ludem Bożym, związanym duchowo z Chrystusem. Jest zarazem widzialny i niewidzialny, zorganizowany (instytucjonalny) i tajemniczo ożywiany (charyzmatyczny). Może stanowić wspólnotę ludzi z wszystkich narodów, kultur i cywilizacji. Nie wyklucza innego rodzaju wspólnot, ale nadaje im ostateczny sens.

R. historyczne i współczesne, ukształtowane w kontekście różnych kultur, można charakteryzować i klasyfikować w zależności od przyjętego kryterium: 1) ze względu na charakter przedmiotu odniesienia religijnego: a) r. teistyczne (osobowe rozumienie Transcendensu), wśród nich monoteistyczne (osobowy

Absolut), politeistyczne (wiele osobowych bogów), henoteistyczne (wiele bóstw z jednym naczelnym), panteistyczne (wszystko jest Bogiem) – rozumienie panteistyczne właściwie wyklucza związek religijny; b) r. mistyczne – polegające na radykalnym uwewnętrznieniu przeżyć religijnych, mających na celu uświadomienie sobie tożsamości „ja” ze wszystkim, co istnieje (hinduizm, buddyzm); 2) ze względu na zasięg: a) r. etniczno-plemienne, szczepowe, narodowe (np. r. egip., perska, gr., rzymska), państwowe (np. judaizm, islam); b) r. uniwersalne, światowe, ogólnoludzkie (chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm, buddyzm); 3) ze względu na stosunek do innych r.: a) ekskluzywne; b) inkluzywne; 4) ze względu na źródła: a) naturalne; b) nadnaturalne (objawione).

Nauki religiologiczne opisują konkretne formy wierzeń, praktyk kultowych, zachowań moralnych, obyczajowych i wskazują na wielostronny związek ich z konkretnym środowiskiem kulturowym, geograficznym i historycznym. Wszystkie formy r., zwł. wyobrażenia (wierzenia) dotyczące przedmiotu r. (bóstwa, Boga) i charakteru komunikacji między człowiekiem i rzeczywistością transcendentną mają charakter znakowy, językowy, posługują się językiem metafory i symbolu. Żadne znaki ani symbole nie są adekwatne w stosunku do Boga, Bóg bowiem jest ontycznie i poznawczo transcendentny.

Mimo swego zróżnicowania, r. świadczą o jedności ludzkości, stanowią świadectwo poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji: kim jest człowiek, jaki cel (sens) ma jego życie, co jest dobre, a co złe, jak osiągnąć stan optymalny (szczęście, spełnienie, zbawienie). Wszystkie r. usiłują dać odpowiedzi na te same pytania. Odpowiedzi są zróżnicowane w różnych religiach, w każdej można jednak spotkać jakieś ziarno prawdy i dobra. Każda r. może też inspirować do głębokich przeżyć duchowych, wiele z nich wydało wybitne osobowości, których wpływ przekracza własne środowisko. Wypływa stąd powinność uznania i szacunku wobec wszystkich r., jak to wyraził Sobór Watykański II, gdyż jest w nich „postrzeżenie owej tajemniczej mocy obecnej w biegu dziejów i w wydarzeniach ludzkiego życia [...]” (*Deklaracja o stosunku Kościoła do r. niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, 2, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pz 2002), „[...] odbija się w nich promień Prawdy, który oświeca wszystkich ludzi” (tamże, 3).

Kulturowe uwarunkowania r. mają także stronę negatywną. Stan kultury, zwł. dominujące w różnych okresach prądy umysłowe – materialistyczne, scjentyistyczne, panteistyczne, relatywistyczne mogą utrudniać urzeczywistnianie się naturalnej religijności osoby ludzkiej, zwł. gdy przybierają formę ideologii ateistycznych czy antyteistycznych.

Mimo tych tendencji, r. nie znika z horyzontu kulturowego. Świadczy to, że naturalna religijność osoby ludzkiej transcenduje wszystkie konkretne, uwarunkowane stanem kultury formy r., wskazuje także na genezę r.: różne formy r. ostatecznie pochodzą z tego samego źródła, którym jest Bóg-Stwórca natury i łaski oraz stworzona przez Boga rozumna natura ludzka, otwarta na to, co absolutne.

Objawienie źródłem religii. W dziejach ludzkości Bóg przemawiał do człowieka przez stworzenia, przez ludzką naturę (w sumieniu i w sercu). Człowiek odpowiadał w dostępny mu sposób bogactwem wierzeń, postaw i praktyk religijnych. W pewnym momencie dziejów Bóg przemówił do człowieka w Piśmie Świętym (objawienie biblijne), a ostatecznie przez Chrystusa. Chrystus, będąc Bogiem (Logosem), stał się człowiekiem i wszedł w ludzkie życie, w ludzką kulturę. Objawienie Boga w ludzkiej naturze stało się punktem zwrotnym w dziejach r. R. jako osobowy związek człowieka z Bogiem została objawiona przez Boga. Chrystus udzielił najpełniejszej odpowiedzi na nękające człowieka pytanie o sens i perspektywy ludzkiego życia („obdarzył nas zdolnością rozumu, abyśmy poznali Prawdziwego Boga” – 1 J 20). Bóg transcendentny stał się „Bogiem widzialnym”, „Bogiem o ludzkim obliczu”, by człowiek, mając udział w Boskiej prawdzie i Bożej miłości, mógł swoje człowieczeństwo stworzone „na obraz i podobieństwo Boże” realizować „boskimi środkami” wg modelu i mocy Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 16). Chrystus przez swoje wcielenie i zbawienie ujawnił nieskończoną miłość Boga do człowieka („Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” – J 3, 16). Chrystus swoim życiem uczy człowieka odpowiadać miłością na miłość. Przesłanie Chrystusa wyrażone w „nowym przykazaniu” Boga i człowieka, precyzowane w Kazaniu na Górze i w całej Ewangelii, jest ukazaniem najwyższej miary dobra dla człowieka i wezwaniem do najwznioślejszej formy życia, prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem przez

miłość. Przez odkupieńcze i zbawcze dzieło Chrystus dokonuje ekspiacji Bogu za niewłaściwy wybór człowieka (grzech pierworodny) i podnosi człowieka na nowy poziom egzystencji („Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyśmy przez nie stali się uczestnikami Boskiej natury” – 2 P 4).

Człowiek otrzymując dzięki łasce nową pozycję egzystencjalną, otrzymuje nową godność, zostaje włączony w wewnętrzne życie Boga, obdarzony miłością ojcowską i przyjacielską. Przez Chrystusa została między osobą ludzką i osobowym Bogiem zawiązana nowa relacja – osobowa więź nowej jakości, nie przekreślająca osobowego życia płynącego z natury, lecz dopełniająca zasięg ludzkiego poznania, ludzkiej miłości i spełniająca ludzkie pragnienie prawdy i dobra, pragnienie Boga. Nowa jakość osobowego życia człowieka wypływa z nowego statusu ludzkiego podmiotu (łaska), a nowe perspektywy umożliwiające są dzięki łasce wiary i zdolności miłowania na sposób boski („Miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” – Rz 5, 5). Życie osobowe otrzymując nowe perspektywy, otrzymuje nowe środki nadprzyrodzone. Człowiek odkupiony przez Chrystusa, działa w sposób nadprzyrodzony, przekraczający naturę (stan nadnaturalny), urzeczywistniając plan Bożej miłości.

W wizji chrześcijańskiej nie ma rozdwojenia między naturą i łaską. Do życia łaską kieruje człowieka jego rozumna natura. Człowiek ze swoją osobową strukturą i wypływającym z niej działaniem – głównie poznaniem i miłowaniem – wpisany jest w nadprzyrodzoność. Ostatecznie powołanie człowieka jest jedno – pochodzące od Boga, który jest Stwórcą osobowej natury człowieka i Odkupicielem (Bogiem łaski). To Bóg doprowadza człowieka do pełnej miary poznania i miłowania, do realizacji jego przeznaczenia, jakim jest osobowe życie w Bogu, zjednoczenie z Nim przez nadprzyrodzoną miłość (świętość). Prawdę tę podkreślał Jan Paweł II, mówiąc, że nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa: „[...] jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się [...] na człowieczeństwo niepełne” (*Pamięć i tożsamość*, Kr 2005, 103).

Chrystus działa przez ustanowiony przez siebie Kościół, który jest stałym źródłem mocy (łaski) włączającej człowieka w życie Osób Boskich i dostarcza

nadprzyrodzonych środków (modlitwa, sakramenty, moralność) do realizacji odwiecznego planu Boga – przeobstwienia człowieka – do świętości.

Nowa relacja między osobą ludzką i Bogiem dokonuje się z wolnego ustanowienia Bożego. Wobec tego planu Boga – objawionej Miłości – człowiek zostaje również wolny. Bóg szanuje wolność osoby ludzkiej – człowiek może Bogu powiedzieć „tak” lub „nie”. W perspektywie wiary chrześcijańskiej człowiek podejmuje decyzję ukierunkowującą życie na czas i na wieczność. Wybór wiary chrześcijańskiej jest wyborem racjonalnym – prawdy objawione przekraczają wprawdzie ludzki rozum, są ponadrozumowe, ale są uzasadnione i dostępne dla rozumu wzmocnionego łaską. Prawdy chrześcijańskie są wiarygodne. Wiara chrześcijańska zapewnia człowiekowi najwyższe Dobro i osobową Miłość, która może wypełnić ostatecznie ludzką pojemność dobra i miłości. Dzięki Chrystusowi osoba ludzka może zrealizować wszystkie osobowe potencjalności (poznania, miłowania, twórczości), którym Chrystus nadaje nowy sens. Chrystus urzeczywistnia również możliwość polegającą na zdolności przyjęcia nowego wezwania ze strony Stwórcy (*potentia oboedientialis*), czyli możliwość przebywania z Bogiem i widzenia Boga twarzą w twarz, uszczęśliwiającego osobę ludzką w pełni i na wieki. Ludzkie poznanie, miłowanie, ludzka godność otrzymują boską miarę.

RELIGIA W KULTURZE. R. ogniskową kultury. Kultura, będąc rozumną i celową „uprawą” świata natury, w tym głównie osobowej natury człowieka, jest sposobem istnienia osoby ludzkiej jako bytu rozumnego, potencjalnego, dynamicznego, który urzeczywistnia się przez świadome i wolne czyny poznawania, miłowania, twórczości. Dzieje się to w kontekście społecznym, w określonej kulturze, którą współstanowią r., nauka, moralność i sztuka.

Osoba ludzka jest tym, kto tworzy kulturę, czyli jest jej podmiotem i sprawcą, a równocześnie tym, kto jest przez kulturę tworzony – jest jej przedmiotem i celem. Spełniając osobowe akty poznawcze, moralne, artystyczne, religijne, doskonalili siebie. Akty podmiotowe mają swój wyraz obiektywny i konstytuują podstawowe dziedziny kultury – naukę (prawda), moralność (dobro), sztukę (piękno) i r. (świętość).

Wszystkie działania kulturowe i wszystkie dziedziny kultury pochodzą od człowieka, skierowane są na człowieka, koncentrują się na osobie ludzkiej, są

dla osoby, dla jej wewnętrznego rozwoju, doskonalenia. Zobiektywizowane twory kultury: nauka, moralność, sztuka i r. nie przestają mieć odniesienia do człowieka jako ich podmiotu, twórcy i celu. Człowiek jest więc w centrum całej kultury. Relacje między dziedzinami kultury – nauką, moralnością, sztuką i r. przebiegają przez człowieka – podmiot i cel wszystkich przejawów kultury.

Związek r. z pełną prawdą o człowieku wyznacza jej szczególne miejsce w ludzkiej kulturze: „Ażeby stworzyć kulturę, trzeba do końca i integralnie widzieć człowieka jako szczególną samoistną wartość, jako podmiot związany z osobową transcendencją. Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego! Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada” (Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, 10, OsRomPol 1 (1980) z. 6, 4).

R., będąc związana z istnieniem osoby ludzkiej, która jako podmiot aktów osobowych – poznania, moralności, twórczości – jest istnieniem duszy nieśmiertelnej, wskazuje więc, że człowiek, żyjąc i doskonaląc się w czasie, przeznaczony jest do wieczności. R. dotyczy ostatecznego celu osobowego życia. Jest nim wybór najwyższego Dobra – Boga, z którym osoba ludzka wiąże się w sposób świadomy i wolny. Ta fundamentalna decyzja ukierunkowuje całe życie osoby ludzkiej, wpływa na wszelkie decyzje w dziedzinie poznania, moralności, sztuki, nadając człowiekowi i jego wytworom ostateczny sens. R. wskazuje drogi życia ludzkiego, które jest życiem w prawdzie, dobru i pięknie w perspektywie Prawdy, Dobra i Piękna. R. ogarnia i syntetyzuje całość osobowego życia człowieka, doskonali osobę w wymiarach ostatecznych i daje podstawę dla właściwych decyzji, dostarcza najgłębszych motywacji dla życia osobowego i wszelkiego działania tworzącego kulturę. Dlatego r. stanowi „ogniskową kultury”, jej zwornik, fundament i szczyt (Krapiec Dz XV 217 n.). „Osia każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy: tajemnicy Boga” (Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Lb 1998, 24).

R. nie wyklucza potrzeby nauki, moralności, sztuki w wymiarze doczesnym. „Do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie przez kulturę, to jest troskę o dobra i wartości natury. Gdziekolwiek więc chodzi o życie ludzkie, natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej” (Sobór Watykański II, *Konstytucja*

duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, 53, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*).

Wszystkie próby kształtowania życia człowieka i ludzkiej kultury bez r. obracały się przeciw człowiekowi. Tylko r. wskazuje na wartość, godność i miłość człowieka i daje impuls do tworzenia „kultury życia i miłości człowieka”. Najdoskonalej czyni to r. chrześcijańska, budowana na miłości Boga i człowieka, prowadząca do pełnego zjednoczenia w miłości (świętość). Kultura bez r. to „kultura śmierci Boga”; jak pokazują historyczne i współczesne doświadczenia, prowadzi ona nieuchronnie do destrukcji kultury i cywilizacji, do „kultury śmierci człowieka”. U jej podstaw znajduje się zawsze błąd antropologiczny.

Osobowe spełnianie się człowieka przez r. Osoba ludzka jako podmiot rozumnej natury, zdolnej do poznania, miłowania i aktów decyzyjnych, istnieje dzięki stworzeniu jej przez Boga i powołaniu do bycia człowiekiem wg odwiecznego zamysłu – na „obraz i podobieństwo Boże”. Człowiek ma możliwość poznania zamysłu Boga, może też w sposób świadomy i wolny wybrać Boga jako ostateczny cel życia i kształtować je zgodnie z planem Bożym. Ta fundamentalna decyzja tworzy ostateczne zarysy ludzkiego osobowego życia, wyznacza ostateczną przestrzeń, którą osoba ludzka wypełnia swoimi szczegółowymi decyzjami, ukierunkowując rozumne i wolne działanie. W ten sposób urzeczywistnia swoje możliwości, tworzy siebie.

R. – podobnie jak wszelkie działania kultury duchowej, ma podwójny wymiar – podmiotowy, dotyczący bezpośrednio podmiotu, jego życia osobowego, a także wymiar zewnętrzny. Akty religijne, spełniane indywidualnie czy wspólnie z innymi, mają swój wyraz zobiektywizowany i jako twory kultury stanowią r. jako dziedzinę kultury. Udział r. w wewnętrznym kształtowaniu osoby ludzkiej (kultura wewnętrzna) jest najważniejszy. R. wskazuje kierunek, cel (sens) tej uprawy, która jest kształtowaniem osobowej więzi osoby ludzkiej – przez poznanie i miłość – z osobowym Bogiem. Wiąż ta wpływa na całe życie człowieka, wskazuje drogi realizowania, kształtowania życia wg boskiego wzoru.

Religijność osoby ludzkiej jest wezwaniem do nieustannego wysiłku, by przez rozumne i świadome decyzje tworzyć osobę, realizować jej możliwości i w ten sposób ją doskonalić, uświęcać. W tym procesie spełniania się

człowieczeństwa różne r. dysponują różnymi modelami. W r. chrześcijańskiej podstawą w budowaniu więzi osoby ludzkiej z Bogiem są akty wiary, nadziei i miłości wspomagane mocą (łaską) samego Boga, działania moralne udoskonalane cnotami (roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania) i działania ascetyczne. Wszystkie mają jeden cel – doskonalić osobę ludzką w miłowaniu Boga i ludzi.

Wyróżnionym działaniem religijnym w procesie spełniania się osoby ludzkiej we wszystkich r. jest modlitwa indywidualna i wspólnotowa (liturgia). Modlitwa rozumiana jest jako duchowe przebywanie człowieka z Bogiem, jako życie w obecności Boga, rozmowa (dialog) z Bogiem, kontemplacja Boga. Rolę modlitwy w rozwoju człowieka trafnie określił św. Augustyn: modlitwa jest po to, aby tworzył się człowiek (ut homo construetur). Modlitwa jest duchowym kontaktem z Bogiem, świadomym i wolnym włączeniem Boga w bieg konkretnego życia. W modlitwie Bóg nie jest wyłącznie biernym adresatem osobowych aktów człowieka, lecz jest współuczestnikiem życia osoby ludzkiej, budowania tego życia na swój obraz. Bóg jest źródłem realnej pomocy duchowej, by człowiek umiał podejmować słuszne decyzje i realizować przez swe działania prawdziwe dobro w życiu doczesnym – przede wszystkim, by umiał miłować Boga i ludzi i doszedł do pełnej miary swego człowieczeństwa przez pełne zjednoczenie z Bogiem w wieczności.

Między wewnętrznym wymiarem r. (kształtowaniem ludzkiego podmiotu wg boskiego wzoru) i wymiarem zewnętrznym (r. jako dziedzina kultury) zachodzi wzajemne przenikanie, zawsze jednak chodzi o aspekt podmiotowy – o doskonalenie konkretnej osoby ludzkiej, zrealizowanie jej możliwości poznania, miłowania, decyzji, o doskonalenie ludzkiego ducha, osiągnięcie przez konkretny byt ludzki pełni człowieczeństwa. W różnych r. pełnia człowieczeństwa, spełnienie, zbawienie jest różnie rozumiane. Zawsze jednak chodzi o osiągnięcie przez osobę ludzką jakiejś pełni, wejście w stan szczęśliwości. W r. chrześcijańskiej spełnienie człowieka jest harmonijną realizacją osobowych naturalnych możliwości (potencjalności) związanych z naturą osoby ludzkiej i możliwości nadprzyrodzonej (potentia oboedientialis) objawionej i urzeczywistnianej przez Jezusa Chrystusa. Osoba ludzka, dzieło myśli i miłości Trójjedynego Boga, ma przeznaczenie ponadnaturalne (ponadrozumowe); spełnienie tego przeznaczenia dokonuje się mocą Chrystusa.

R. i polityka. Status ontyczny osoby ludzkiej, która istnieje „w sobie” (substancjalnie) i „dla siebie”, posiada cel w sobie. Cel ten w sposób świadomy i wolny, czyli przez osobowe działania, może realizować. Fakt ten wyznacza pozycję człowieka we wszystkich społecznościach: rodzinnej, narodowej, politycznej (państwowej) i religijnej. Osoba ludzka, jej życie osobowe i harmonijny rozwój jest celem wszelkich społeczności. Społeczność jest konieczna dla życia człowieka, ale osoba jako podmiot rozumny i wolny, z natury otwarty na Boga i wieczność, transcenduje wszystkie społeczności. Społeczności posiadają bytowość relacyjną, nadbudowaną na jednostkach, mającą wobec nich charakter służebny. Są dla osoby, by osoba – byt ze swej natury moralny i religijny, mogła przez działania osobowe, zwł. przez rozumne decyzje, rozwijać się, realizując swoje ostateczne przeznaczenie – wiązać się przez akty poznania i miłości z pełnią Prawdy, Dobra, Piękna i Świątości.

Z dziedziną celu ostatecznego związana jest wprost społeczność religijna. W r. chrześcijańskiej jest ona istotowo związana z Chrystusem, Jego zbawczymi działaniami, które mają na celu dobro wszystkich ludzi. Jest to dobro wspólne, obejmujące wszystkich ludzi. Kościół (społeczność religijna) jest powołany do udzielania osobie ludzkiej pomocy w tym, co najistotniejsze – w określaniu i poznawaniu celu ostatecznego, wskazaniu dróg jego osiągnięcia i dostarczeniu środków do jego realizacji, czyli osiągnięcia przez człowieka pełni rozwoju (zbawienia). Kościół pomaga w realizowaniu powołania do pełni życia osobowego – poznania i miłowania Boga w pewnej mierze w życiu doczesnym, a dążącego do osiągnięcia pełni w życiu wiecznym jako ostatecznym spełnieniu człowieka.

W doczesności spotykają się ze sobą Kościół (wspólnota religijna) i państwo (wspólnota polityczna). Zadaniem państwa jest pomóc każdemu obywatelowi w rozwoju materialnym i duchowym przez organizację pracy, edukacji, instytucji kulturowych. Państwo powinno przede wszystkim stwarzać warunki do kształtowania (wychowania) rozumnej wolności, czyli prowadzić wspólnotę polityczną ku wspólnemu dobru, które respektuje wolność każdego obywatela. Temu celowi ma służyć racjonalny i sprawiedliwy system prawny.

Państwo w tworzeniu instytucji społecznych umożliwiających harmonijny rozwój swych obywateli (dobro wspólne) posiada wolność, której nie posiada w dziedzinie celu ostatecznego powierzonych mu obywateli.

W swojej naturze i strukturze, celu i działaniu społeczność religijna (Kościół) i społeczność polityczna (państwo) są autonomiczne. Łączy je jednak troska o człowieka, który jest jednocześnie członkiem społeczności religijnej (Kościoła), czyli dzieckiem Bożym i członkiem wspólnoty politycznej (obywatelem państwa). Społeczności te są komplementarne, powołane do współpracy dla dobra osoby ludzkiej, jej harmonijnego rozwoju. Do życia politycznego wnosi Kościół prawdę o godności osoby ludzkiej związanej z Bogiem, zasady moralne istotnie związane z osobową naturą człowieka, przede wszystkim prawo sprawiedliwości i miłości każdej osoby ludzkiej jako zasadę życia społecznego, w tym także politycznego. Polityka jest przecież roztropnym realizowaniem dobra wspólnego, a więc działaniem moralnym.

Państwo troszcząc się o osobę ludzką, o jej dobra materialne i duchowe na doczesnym etapie życia, powinno nade wszystko afirmować autonomię osoby, jej podmiotowość i rozumną wolność. Dotyczy to nade wszystko wolności religijnej, będącej podstawą wszelkich wolności. Przez wybór określonej r. osoba decyduje o ostatecznym kierunku całego życia (cel ostateczny). Właśnie w dziedzinie fundamentalnej decyzji religijnej przejawia się najpełniej transcendencja osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich społeczności i jej suwerenność, toteż żadna władza polityczna nie może ingerować w tę podstawową, decydującą o całym życiu dziedzinę osobowego życia człowieka. Człowiek w sprawach religijnych (wiary) powinien być wolny od jakiegokolwiek ingerencji ze strony państwa. Państwo nie ma prawa do odrywania człowieka od kontekstu religijnego i związanego z nim kontekstu moralnego; nie może też narzucać swoim obywatelom r., interpretować celu ostatecznego czy go modyfikować; nie powinno utrudniać jego realizacji ani interweniować w związane z nim struktury i działania. R. nie może być traktowana przez władze polityczne w sposób narzędny, a więc być przyporządkowana celom praktyczno-politycznym.

Wyrastające z natury osobowej człowieka prawo do wolności w dziedzinie r. zostało sformułowane i proklamowane w 1948 przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka.

U podstaw rozumienia r. jako racjonalnej formy życia ludzkiego znajduje się struktura bytowa osoby ludzkiej, posiadającej naturalną skłonność do spełniania się w absolutnej Prawdzie, Dobru i Pięknie.

I. Kant, *Die R. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kgb 1793, 1794², Kö 1995 (*R. w obrębie samego rozumu*, Kr 1993); R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Br 1917, Mn 1963³⁵ (*Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wwa 1968, 1999); M. Scheler, *Probleme der R.*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, Bo 1954, V 101–354 (*Problemy r.*, Kr 1995); L. Dupré, *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, GC 1972 (*Inny wymiar. Filozofia r.*, Kr 1991, 2003²); Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lb 1972; S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja r. a typy nauk o r.*, RF 22 (1974) z. 1, 103–160; Krapiec Dz IX; Z. J. Zdybicka, *Człowiek i r.*, Lb 1977, 1993², 2006; B. Welte, *Religionsphilosophie*, Fr 1978, F 1997⁵ (*Filozofia r.*, Kr 1996); G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Da 1980, 1991² (*Wprowadzenie do religioznawstwa*, Wwa 1986); Krapiec Dz XII; É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, P 1983; R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Fr 1983, 1997² (*Filozofia r.*, Cz 1989); J. Ries, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, P 1985; J. Waardenburg, *Religionen und R. Systematische Einführung in der Religionswissenschaft*, B 1986 (*Religie i r. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Wwa 1991); F. Wagner, *Was ist R.? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gü 1986, 1991²; *Lexikon der R. Phänomene – Geschichte – Ideen* (wyd. K. Waldenfels), Fr 1987, 1999⁴ (*Leksykon r. Zjawiska – dzieje – idee*, Wwa 1997); Z. J. Zdybicka, *R. i religioznawstwo*, Lb 1988, 1992²; *Nauka, światopogląd, r.*, Wwa 1989; G. Ragozzino, *Il fatto religioso. Introduzione allo studio della r.*, Pd 1990; J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty r.*, Kr 1991; Krapiec Dz XV; P. B. Clarke, P. Byrne, *R. Defined and Explained*, NY 1993; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii r.*, Tw 1994, 2004²; *R. a sens bycia człowiekiem*, Lb 1994; H. Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der R.*, Fr 1994 (*Fenomen chrześcijaństwa wśród r. świata*, Wwa 1995); T. Węclawski, *Wspólny świat r.*, Kr 1995; A. Bronk, *Nauka wobec r. Teoretyczne podstawy nauk o r.*, Lb 1996 (pod nowym tytułem: *Podstawy nauk o r.*, Lb 2003²); É. Gilson, *Bóg i ateizm* (tłum. M. Kochanowska, P. Murzański), Kr 1996; M.

Rusecki, *Istota i geneza r.*, Lb 1997; Z. Kunicki, *Człowiek, sacrum, Bóg. Szkice filozoficzno-teologiczne*, O 1998; *Człowiek wobec r. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kr 1999; P. Moskal, *Spór o racje r.*, Lb 2000; Ch. Taylor, *Varieties of R. Today*, C (Mass.) 2002 (*Oblicza r. dzisiaj*, Kr 2002); Z. J. Zdybicka, *Filozofia r.*, PEF III 526–539; A. Bronk, *RelE VIII 393–403*; J. Krasieński, *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sd 2003; G. Filoramo, *Che cos'è la r.? Temi, metodi, problemi*, Tn 2004; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii r.*, Kr 2004; G. Chimirri, *Capire la r.*, Mi 2005; M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lb 2005; *Pluralizm religijny*, Pelplin 2005; *Polacy o r. Od myślenia religijnego do filozofii*, Kr 2005; *Metafizyka i religia*, Kr 2006.

Zofia J. Zdybicka