

Jan Mazur *OSPPE*

CZY CZŁOWIEK Z NATURY SWEJ JEST RELIGIJNY?

Problem postawiony w tytule artykułu zdaje się być od dawna rozstrzygnięty. O ile nauki humanistyczne czy teologiczne wciąż stawiają znaki zapytania odnośnie do sensu i znaczenia religijnej natury człowieka, o tyle doświadczenie życiowe w dziejach ludzkości nie pozostawia pod tym względem istotnych wątpliwości. Fakt religijności człowieka jest zjawiskiem powszechnym. Podejmując dyskurs na ten temat, warto jednak rozpocząć od wskazania odpowiedniej siatki pojęć. Jest ona niezbędna dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień. Owa siatka przywołana zostanie w obszarze języka, jakim posługuje się antropologia integralna, jak również religioznawstwo czy religiologia. Jest to język zintegrowany z uwagi na interdyscyplinarność zagadnienia. Niemniej jednak znajduje on zastosowanie przede wszystkim na gruncie personalizmu chrześcijańskiego.

1. Natura ludzka i religia

Wyrażenie „natura ludzka” w sensie najbardziej ogólnym i filozoficznym zarazem oznacza zespół cech konstytutywnych i warunkujących tożsamość człowieka jako człowieka. Jednakże – jak słusznie utrzymuje Karol Wojtyła, z czasem papież Jan Paweł II, w swoim dziele *Osoba i czyn* – natura ludzka nie jest czymś abstrakcyjnym, ale zawsze należy do konkretnej osoby i w niej się wyraża. Jest podstawą istnienia i działania tej osoby. Natura ta implikuje konieczność rozwoju poprzez działalność własną człowieka. Staje się on coraz bardziej sobą właśnie wtedy, gdy działa. Można mówić o wartości ludzkiej natury. W aspekcie personalistycznym należy uznać, iż z naturą ludzką ściśle powiązana jest kultura.

Albowiem kultura oznacza wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija uzdolnienia swego ducha i ciała, a więc usiłuje myśłą, wolą i pracą uczynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). W szczególności kultura sprawia, że bardziej ludzkim staje się życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez doskonalenie obyczajów i instytucji. Wreszcie kultura sprzężona z naturą wyraża się w dziełach, które tworzy człowiek, jak również w doświadczeniu duchowym, jakie człowiek zachowuje i przekazuje.

Z chrześcijańskiego punktu widzenia natura każdego bytu, a więc także człowieka pochodzi od Boga. W naturze człowieka zawiera się potencja i kierunek jego rozwoju, który jest wielowymiarowy i wieloaspektowy. Dotyczy bowiem życia cielesnego, psychicznego, duchowego, religijnego oraz kulturowego.

Człowiek jest osobą stworzoną przez Boga. Więcej, jest „uczyniony na obraz Boży, jest podobny do Boga” (Rdz 1, 26). Posiada rozumną naturę, którą go Bóg obdarzył i zadania, które Bóg przed nim stawia. Dla wypełnienia tych zadań i realizacji założonych w nich celów konieczne jest właściwe rozumienie własnej natury. Jeśli człowiek nie rozumie swojego miejsca w planie stwórczym i zbawczym Boga, wtedy to jego niezrozumienie może godzić, i zwykle godzi, w dobro własne a nawet w dobro innych.

Natura ludzka rozpięta jest pomiędzy tym, co widzialne, materialne, ziemskie i tym, co niewidzialne, duchowe, nadprzyrodzone. Człowiek jest bytem duchowo–cielesnym obdarzonym godnością, czyli wartością jedyną w swoim rodzaju, niepowtarzalną, owianą Bożą tajemnicą. Ów byt składa się z niematerialnej duszy i materialnego ciała, co można by wyrazić jeszcze inaczej: człowiek jest i ciałem i duszą, albo: jest on uduchowionym ciałem i ucieleśnionym duchem. Tego rodzaju ujęcia można by mnożyć. W tym miejscu warto poprzestać na stwierdzeniu św. Tomasza z Akwinu, wedle którego człowiek jest substancjalnym (podmiotowym) zjednoczeniem niematerialnej duszy i materialnego ciała. Dzięki wysiłkowi ducha jest on w stanie przekroczyć świat materialny, łącząc w sobie oba te pierwiastki, duchowy i materialny, wyrażające jego naturę.

Trzeba jednak skonstatować, iż na gruncie personalizmu nadal nie traci na swojej przejrzystości tradycyjne ujęcie człowieka-osoby jako bytu indywidualnego, samoistnego, rozumnego i substancjalnego, co słynny Boecjusz (łac. Anicius Manlius Severinus Boethius), rzymski filozof i polityk z końca V i początku VI wieku, streścił w lapidarnym stwierdzeniu: *persona est naturae rationalis individua substantia* (cyt. za: C. Valverde,

Antropologia filozoficzna, s. 41). A więc osoba to „niepodzielna, czyli jednostkowa substancja natury rozumnej”, czyli „substancja indywidualna o naturze racjonalnej”. Tej definicji, zaproponowanej przez Boecjusza, bronił i wyjaśniał św. Tomasz z Akwinu, dzięki czemu została przyjęta niemal powszechnie przez myślicieli chrześcijańskich.

Człowiek będący istotą o racjonalnej naturze uwikłany jest w religię. Wobec tego z uwagi na temat przyjęty w niniejszym tekście, trzeba teraz uświadomić sobie, czym jest religia. Otóż wedle *Słownika Teologicznego* pod reakcją ks. Andrzeja Zuberbiera, religia oznacza całokształt przeżyć i postaw osobistych oraz wydarzeń i struktur społeczno-kulturowych, wyrażających w różny sposób relacje zależności człowieka od rzeczywistości transcendentnej, ponadświatowej. Chodzi oczywiście o stosunek do Boga, czyli – jak na ogół utrzymują religiolodzy czy religioznawcy – do S(s) acrum, a filozofowie religii – do Absolutu.

Wielka Encyklopedia PWN podaje lapidarne, ale w miarę całościowe ujęcie religii, przyjmując perspektywę historyczną. Wychodzi ona od definicji nominalnych, będących przekładem terminu religia. I tak Cyceron pojęcie religii wywodzi z łacińskiego słowa *relegare* (odczytywać ponownie), co w gruncie rzeczy oznacza zdolność odczytywania tego, co jest związane z Bogiem. Laktancjusz wskazuje na łacińskie słowo *religare* (wiązać ponownie), co z kolei wyraża związanie człowieka z Bogiem. Natomiast św. Augustyn z Hippony kojarzy znaczenie religii z łacińskim *reeligare* (wybierać ponownie). Rozumie przez to obieranie sobie Boga za przedmiot czci. W tradycjach nieeuropejskich religia zazwyczaj rozumiana jest jako nienaruszalne i święte prawo obowiązujące wyznawców. Nadprzyrodzony charakter tego prawa wymaga od nich przyjęcia odpowiedniej postawy duchowej.

Jakkolwiek by było, najogólniej religia jawi się jako stosunek człowieka do różnie pojmowanej świętości, do tego, co święte (*sacrum*), do sfery przynależącej do Boga (bogów), manifestujący się w wymiarze doktrynalnym (wiarą), w czynnościach religijnych (kult), w dziedzinie społeczno-organizacyjnej (Kościół, wspólnota religijna) i w obrębie religijności indywidualnej (np. mistyka). Relacja między człowiekiem a Bogiem (lub *sacrum*) zakłada aktywność osoby ludzkiej doświadczającej poczucia świętości. Poczucie to manifestuje się w przeżywaniu pragnienia zbliżenia się do *sacrum*, zjednoczenia z nim, a także wyraża się w postawie czci, dystansu, a nawet lęku przed nim (tabu). Dzięki doświadczeniu religijnemu sfera *sacrum* przenika do świata codzienności i objawia się człowiekowi

w konkretnym miejscu i czasie (hierofania). Wśród religioznawców panuje opinia, że doświadczenie religijne człowieka stanowi podstawowy fenomen podtrzymujący istnienie religii

Otóż podejmując zagadnienie religii, jej istoty, sensu, genezy i znaczenia dla człowieka, należy zauważyć, iż rzeczywistości tej nie potrafią do końca wyjaśnić ani nauki empiryczne o religii, z racji ograniczeń metodologicznych, ani nauki filozoficzne, ani nawet nauki teologiczne. Przedmiotem religii jest wszakże Bóg (Byt Transcendentny, Absolut), który nie poddaje się doświadczeniu naukowemu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Trudności pojawiają się również w odniesieniu do człowieka jako podmiotu aktu religijnego. Religia w pewnym sensie pozostaje tajemnicą zarówno dla nauki jak i dla samego człowieka. Jednakże będąc faktem także o charakterze społeczno-kulturowym staje się przedmiotem badań empirycznych. Jest czymś niemal oczywistym, że swoiste doświadczenie religijne ma swój określony wpływ na życie człowieka. Religia pozwala człowiekowi odnajdywać w niej samej odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania natury egzystencjalnej. Stanowi pewien istotny wymiar życia człowieka, obejmując wszystkie obszary ludzkiego istnienia. Umożliwia wgląd do najgłębszych podstaw bytu i istnienia oraz celu i przeznaczenia człowieka.

W tym miejscu rodzi się pytanie o to, czy istnieje konieczny związek między religią czy postawą religijną człowieka a jego racjonalną naturą, która definiuje go jako osobę?

2. Człowiek istotą religijną

Szukając odpowiedzi na pytanie o relację między religią a ludzką naturą, warto wziąć pod uwagę tezę słynnego niemieckiego myśliciela Rudolfa Otto (1869-1937). Wypowiadał się on na temat religii jako filozof, przedstawiciel fenomenologii, a także jako teolog protestancki i religioznawca. Zaproponował opisową definicję człowieka, używając terminu: *ens religiosum*. W tym ujęciu człowiek jawi się jako istota (byt) z natury swej religijna. Relacja do *sacrum* (Boga) jest podstawowym wymiarem człowieka. Jednak doświadczenie *sacrum*, możliwe do wskazania jedynie za pomocą ideogramów czy pojęć interpretacyjnych, ma swoje nieredukowalne czynniki: *mysterium tremendum* (elementy grozy, majestatu, mocy i tajemnicy) i *mysterium fascinans* (elementy zachwyty, miłości, łaski i zbawienia).

Natomiast Mircea Eliade (1907-1986), słynny rumuński religioznawca, historyk religii i filozof kultury wprowadził termin: *homo religiosus*. Przyjął bowiem koncepcję, zgodnie z którą człowiek jest istotą religijną, czego obiektywnym korelatem jest istnienie *sacrum* – nieredukowalnego jądra wszelkich zjawisk religijnych. Samą zaś religię traktował w sposób antyredukcyjny, antyewolucyjny i holistyczny.

Podobne ujęcie zaprezentował Max Scheler (1874-1928), niemiecki filozof, przedstawiciel fenomenologii. Wedle jego myśli, człowiek interpretuje swoje bycie w świecie jako *homo religiosus*. Ludzkie doświadczenie Boga (*sacrum*, boskości) jest także wydarzeniem antropologicznym. Fenomen religijny należy uznać za jeden z istotnych sposobów samorealizacji osoby ludzkiej zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej.

Jednakże człowiek postrzegany przez Schelera, to nie tylko *homo religiosus*, ale również *mikrokosmos* czy nawet *mikrotheos*. Widać tu wyraźne nawiązanie do Talesa z Miletu (zm. ok. 545 r. p.n.e.), któremu przypisuje się zdanie, że człowiek to mikrokosmos. Słowo „mikrokosmos” można by przetłumaczyć jako „mały świat” czy „mały wszechświat”. Oznacza to, że człowiek jest specyficznym obrazem kosmosu. Analizując to określenie, trzeba od razu zaznaczyć, że nie kryje ono w sobie jakiegokolwiek głębi ontologicznej. Tales chciał tylko powiedzieć, że w człowieku znajdują się te same pierwiastki chemiczne, co w kosmosie, mianowicie: ciała stałe (np. żelazo, wapń), ciecze (np. kwas solny) czy gazy (np. tlen, wodór).

Znacznie głębsze rozumienie człowieka jako mikrokosmosu przyniosła myśl chrześcijańska. Przykładowo św. Hildegarda z Bingen (1098-1179), mistyczka benedyktyńska, ogłoszona przez papieża Benedykta XVI doktorem Kościoła używała tego wyrażenia dla określenia, że człowiek jest obrazem świata i nosi w sobie tajemnicę wszechświata. Cały świat został bowiem stworzony w Słowie – Synu Bożym, który stał się Człowiekiem. Do tej myśli nawiążą z czasem pisarze bardziej współcześni, tacy chociażby jak wspomniany Max Scheler czy rosyjski myśliciel Mikołaj Bierdiajew (1874-1948). Ich zdaniem, człowiek to nie tylko obraz wszechświata (*mikrokosmos*), ale także obraz Boga, co wyrazili terminem greckim *mikrotheos* (mały Bóg, Bóg w pomniejszeniu). Zresztą, określenie *mikrotheos* pojawiło się już w chrześcijańskim średniowieczu jako konieczne dopełnienie prawdy zawartej w starożytnym określeniu: *mikrokosmos*.

Max Scheler nawiązując do pojęcia *homo religiosus*, starał się przedstawić integralną wizję człowieka, która by w pełni korespondowała z jego naturą. Dlatego posłużył się także czy raczej przede wszystkim terminem:

ens amans (istota kochająca). W określeniu tym akcent pada na „serce”, a więc sferę uczuciową (emocje) i dążenia, pragnienia (wołę), co oznacza „współodczuwanie sercem” (współradowanie i współcierpienie). W tej perspektywie należy interpretować często przywoływane sentencje Schellera: „Ten, kto umiłował poprzedza tego, kto poznał”, „Nic nie jest poznane, co wcześniej nie jest kochane” czy „Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje, bo większym szczęściem jest dawać niż brać”.

Wedle Schellera, miłość człowieka do *Ens a se*, czyli do tego, co bytuje samo w sobie, jest fundamentem człowieczeństwa i staje się zarzewiem wszelkich aktów duchowych człowieka, a nade wszystko miłości osobowej. Kim jest *Ens a se*? Według intuicji człowieka będącego chrześcijaninem nie jest to wyłącznie jakaś spekulatywna konstrukcja filozoficzna. *Ens a se* oznacza po prostu Boga czyli osobowe *Sacrum*, z którym relacja miłości stanowi fundament człowieczeństwa. Przy okazji nietrudno zauważyć, że przywołana idea *ens amans* w pewnym sensie zbieżna jest z mentalnością biblijną, wedle której kogoś „poznać” oznacza „pokochać”, zwłaszcza w sensie miłości angażującej sferę zmysłową (np. Rdz 4, 1.4.25; Łk 1, 34).

Relacja człowieka z Bogiem, zwłaszcza relacja miłości stanowi więc coś, co można by określić jako fundament człowieczeństwa, podstawę ludzkiej natury. Może się jednak okazać, że ten fundament zostaje zakwestionowany, człowiek zaś funkcjonuje nadal chociażby jako istota rozumna i byt społeczny (Arystoteles) czy istota etyczna, poszukująca siebie (Sokrates). Czy w takim wypadku natura ludzka może być niereligijna, czyli może nie pragnąć wejścia w relację z rzeczywistością transcendentną?

3. W kręgu tajemnicy Boga i człowieka

Aby jakoś rozwikłać problem zawarty w tytule niniejszego tekstu, nie sposób nie uznać, że zerwanie relacji człowieka z Bogiem jest czymś, co gwałtownie wstrząsa ludzką naturą. Sprawia, że człowiek staje się istotą tragiczną, pełną sprzeczności. Jego egzystencja rodzi szereg pytań, na które nie znajduje on zadowalających odpowiedzi. W tym miejscu przychodzą na myśl dwaj filozofowie, których poglądy jakby ilustrują sytuację tych, którzy radykalnie odrzucają, negują czy kwestionują potrzebę relacji z Bogiem. Jednym z nich jest Jean-Paul Sartre (1905-1980) - czołowy francuski przedstawiciel egzystencjalizmu ateistycznego, drugi zaś to słynny Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) – niemiecki filozof, prozaik i poeta.

Sartre, który w pewnym okresie swojego życia uważał się za nihilistę, interpretował życie ludzkie jako absurdalne, bezsensowne, tragiczne. Jego odpowiedź na pytanie o to, co to znaczy być istotą ludzką, widnieje już w samym tytule jednej z jego książek: *Byt i nicność*. Zdaniem Sartre'a istota człowieka polega na tym, że nie posiada on żadnej istoty. W powieści noszącej wielce wymowny tytuł: *Mdłości* wyraził myśl o przypadkowości ludzkiego istnienia, która jest absurdalnością. Nie ma nic, co poprzedzałoby istnienie i było jego przyczyną. Przypadkowość stanowi sedno rzeczy. Ona sprawia, że istnienie świata nie ma żadnego sensu. Tragizm człowieka polega na tym, że jego życie jest daremną udręką, bez-sensu (fr. *non-sens*).

Wedle Sartre'a fundamentalnym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka są mdłości, czyli świadomość absurdalności wszystkich rzeczy, zaś najwyższym przejawem absurdalności ludzkiego życia jest śmierć. Współistnienie z innymi ludźmi nie daje człowiekowi żadnej pociechy, ponieważ ci inni są „piekłem” z tej racji, że stanowią zagrożenie jego wolności. Jednakże człowiek w swoich wolnych „wyborach” jest tragiczny, bo może i musi polegać tylko na sobie. Jest niejako skazany na wolność, która oznacza totalną niezależność i samostawanie się. Każdy sam musi ustanawiać swoje wartości i prawdy. Dlatego wolność to jakby wygnanie.

W sumie człowiek postrzegany jest jako istota „opuszczona”. Nie może on znaleźć żadnego oparcia „w sobie” (fr. *en soi*), gdyż nie ma żadnej natury ludzkiej i jej praw, ani też „poza sobą” (fr. *pour soi*), ponieważ – jak usiłował dowieść Sartre – Bóg nie istnieje. Gdyby – zdaniem Sartre'a – Bóg istniał, wtedy człowiek nie byłby wolny, gdyż Bóg byłby dla tej wolności, podobnie jak i drugi człowiek – zagrożeniem.

Konkludując, trzeba przyznać, że człowiek w myśli Sartre'a to istota tragiczna. Elementem struktury czy natury człowieka jako istoty tragicznej jest trwoga, przed którą ludzie uciekają, tworząc uśmierzające mity (prawa człowieka, wzorce postępowania, normy moralne). Jak widać, jest to wizja człowieka przepelniona pesymizmem i nihilizmem, odwołująca się do absurdalności i bezsensu. Jego egzystencjalizm negujący istnienie Boga niewiele ma wspólnego z humanizmem. Jest raczej negacją prawdziwego humanizmu. Odzwierciedla wizję człowieka, którą trafnie zdaje się streszczać słynna fraza Sartre'a: „Absurdem jest, żeśmy się urodzili, i absurdem, że umrzemy” (cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, s. 42). Syntezą jego koncepcji człowieka mogą być także wypowiedziane przezeń słowa; „Jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwi (...). Wolność to wygnanie, a ja jestem skazany na wolność. Jestem wolny po nic. Ani jednego znaku na niebie czy na ziemi” (Tenże, *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, s. 397).

Aż dziw bierze, że jeszcze do niedawna, młodzież europejska i amerykańska, zwłaszcza studenci filozofii, z niezwykłą atencją czytali dzieła Sartre'a. Traktowane były jak swego rodzaju biblia. Nie przeszkadzało im to, że ich mistrz, to nie tylko filozof, ateistyczny egzystencjalista, ale także gorący zwolennik marksizmu, a także jego chińskiej wersji – maoizmu.

Na szczęście absurd jest czymś obcym ludzkiej naturze, przed którym ona sama się broni. Dlatego głosząc absurd, jednocześnie jakby podświadomie szukał wyzwolenia z absurdu. Zdaje się, iż pod koniec życia osiągnął swój cel, ale na zupełnie innej drodze, która wcześniej pewnie nie przyszła mu nawet do głowy. Otóż pod koniec życia, kiedy stracił wzrok, opiekował się nim jego sekretarz – Benny Lévy, praktykujący wyznawca judaizmu. W związku z tym pojawiły się sugestie, że Sartre przed śmiercią, której coraz bardziej się obawiał, zbliżył się do judaizmu. Niemniej jednak w jednej z pierwszych jego biografii pośmiertnych pojawiła się informacja o tym, że tuż przed odejściem do wieczności pojednał się z Kościołem katolickim. Miał przystąpić do sakramentu pokuty i pojednania. W kolejnych wydaniach owej biografii informacji tej już nie zamieszczono.

Z kolei Nietzsche postrzegał człowieka jako istotę pełną sprzeczności. Wedle jego myśli, życie ludzkie jest instynktem, wolą mocy (pragnieniem panowania nad innymi), pogardą dla prawdy czy dominacją moralności jednych ludzi nad innymi. Nietzsche, będąc pogromcą wszelkich zasad dotyczących prawdy i dobra, postulował, by ludzie drogą ewolucji stworzyli nadczołowieka. Wyobrażał go sobie jako istotę wolną (wyzwoloną od wartości przyjmowanych przez masy) oraz jako twórcę (wszystkie wartości tworzy sam, także dobro i zło) i prawodawcę (sam tworzy prawo dla „trzoedy” ludzkiej, której jest panem i tyranem). Nadczołowiek ten jest dumny, waleczny, górujący nad tłumem, odporny na wszelkie cierpienia. Pokonuje także śmierć, gdyż jest istotą akceptującą powtarzalność całej historii świata (wedle zaczerpniętej z mitologii greckiej idei wiecznego powrotu).

Aby z człowieka powstał „nadczołowiek”, musi – wedle Nietzschego – „umrzeć Bóg”, gdyż ideę Boga stworzyli ludzie, poniżając w ten sposób samych siebie. Ów prekursor teologii „śmierci Boga”, zbudował filozofię samotności człowieka. Wiąże się ona z „radosną wiedzą” o tym, że „Bóg umarł, Bóg nie żyje” (Tenże, *Wiedza radosna*, s. 168). Proklamacja śmierci Boga została dokonana w imię humanizmu, który sugeruje nieodzowność wyboru między Bogiem a człowiekiem. Skoro Bóg nie istnieje, to nie mógł zaproponować sensu ludzkiego życia. Nieobecność Boga wiąże się z absencją wartości absolutnych: dobra, prawdy, świętości (nihilizm). Założenia te pozwalały Nietzschemu na sformułowanie „rozpaczliwego”, pesymistycz-

nego programu życia, afirmującego bezsens: „Tak żyć, by nie było już żadnego sensu żyć” (Tenże, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, s. 61).

Nietzsche stanowczo odrzucał nadzieję jako podstawę szczęścia człowieka. Wręcz ubolewał nad tym, że wielu ludzi żyje nadzieją szczęścia, gdyż – jego zdaniem – ona jest faktycznie największym złem, gdyż jedynie przedłuża ludzkie cierpienie. Zdecydowanie odrzucając chrześcijaństwo, wierzył w cykliczne istnienie świata, mianowicie przyjmował, iż to, co już było, wciąż odradza się na nowo. Jedynie „wieczny powrót” jest w stanie zapewnić „nadczałowiekowi” zwycięstwo nad śmiercią. Mówił o „mądrości tragicznej”, która jest apoteozą istnienia, ale prowadzi do odrzucenia zarówno pesymizmu jak i optymizmu. Jego zdaniem tragizm jest doświadczeniem „rozkoszy stawania się”, która rodzi też cierpienie.

Analizując myśl Nietzschego trzeba mieć świadomość, że od młodości miał on problemy ze zdrowiem psychicznym. Fakt ten nie przeszkodził jednak, że jego poglądy filozoficzne inspirowały i inspirują nadal wielu filozofów, literatów, publicystów, a nawet polityków, o czymś świadczy zapożyczenie przez ideologię hitlerowską idei nadczałowieka. Jego sposób myślenia z łatwością można odnaleźć u wielu współczesnych humanistów. W związku z tym nasuwa się pytanie: dlaczego tego rodzaju wizja człowieka zdołała wywrzeć ogromny wpływ na mentalność ludzi? Można powiedzieć, że w pewnym sensie nastąpił wiek nietzscheański, bazujący na założeniu „śmierci Boga”. Polega on na wywyższaniu tego, co instynktowne, zmysłowe nad to, co chrześcijańskie. Fenomen Nietzschego kapitalnie oddają i zarazem jakby tłumaczą jego własne słowa: „Jestem pierwszym immoralistą, a tym samym niszczycielem par excellence” (Tenże, *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, s. 127).

W końcu jednak Nietzsche przyznał, że bez Boga człowiek pogrąży się w samotności. Skarżył się na brak przyjaciół, dręczącą go tęsknotę za kimś bliskim. Ogłaszając śmierć Boga, jednocześnie przyzywał Go, o czym świadczy jego słynna pieśń nad „zabitym Bogiem”: „O nie. O powrót znów, ze wszystkimi mękami swymi. / Do ostatniego z samotników. O powrót, przyjdź. / Wszystkie źródła moich łez do ciebie płyną wszak. / Ostatni serca mego płomień – Tobie zapłonął. / O powrót, przyjdź. Nieznany Boże mój. Mój bólu. Me ostatnie szczęście!” (Tenże, *Tak mówił Zaratustra*, s. 356).

Czyż wspomniani powyżej myśliciele, Sartre i Nietzsche, nie stanowią potwierdzenia tezy o religijnej naturze człowieka? Egzystencjalizm, naznaczony niewiarą w Boga, okazał się kompletnie nieużyteczny dla nich samych. W końcu obydwoj zateśknili za Bogiem, którego usiłowali wyma-

zać ze swojej świadomości. Na nic zdały się intelektualne wywody i uzasadnienia, gdyż ich ludzka natura okazała się silniejsza od roszczeń zbuntowanego rozumu.

Człowiek, negując istnienie Boga, kwestionując relację z Nim, nie może w pełni realizować swego człowieczeństwa, bo jego natura zdaje się tracić życiową orientację, pozbawiona zostaje poczucia sensu. Aby ratować swoją sytuację egzystencjalną, człowiek rozpaczliwie poszukuje jakiegoś substytutu Boga. Natura bowiem nie znosi próżni. Człowiek wyrzucając Boga z serca, musi zapełnić je czymś albo kimś innym. Doświadczenie pokazuje, że ów substytut pełni rolę *sacrum*, i to niezależnie od intencji człowieka obciążonego negacją Boga względnie dystansem wobec religii. I tak w przypadku Sartre'a wiarę w Boga, relację z Bogiem zastąpiła beznadziejna, nonsensowna Wolność, naznaczona absurdem i prowadząca w nicość. U Nietzschego rolę *sacrum* pełniła idea nadczłowieka, zaś wiara w spełnienie się tej idei urosła do rangi przekonań, które wykazują uderzające podobieństwo do wierzeń religijnych.

W sumie można skonstatować, że każde odejście od wiary w Boga niejako z konieczności, wynikającej z ludzkiej natury, musi być czymś wypełnione. Potrzebuje jakiegoś substytutu. Widać to wyraźnie na przykładzie ludzi pogrążonych w ateistycznych ideologiach. Czyż marksizm nie był rodzajem kalki chrześcijaństwa? Czyż nie usiłował on zastąpić chrześcijaństwa, stając się dla wielu jego zwolenników „religią” z własnymi przekonaniami (socjalizm „naukowy” oparty na materializmie dialektyczny), kultem (np. pomniki, pochody pierwszomajowe, akademie ku czci rewolucji komunistycznej) i strukturą organizacyjną (system partyjny realizujący ideologiczną dyktaturę proletariatu)?

Nie inaczej wygląda sytuacja ludzi pogrążonych dziś w neomarksizmie. Ideologie wpisujące się w tzw. marksizm kulturowy przybierają różne oblicza. Jednym nich jest genderyzm czy jego szczególna manifestacja w postaci elgiebetyzmu. Dla ateistów czy ludzi identyfikujących się jako indyferentni religijnie jest to oferta, którą chętnie przyjmują nawet bez względu na swoją tożsamość seksualną. Jest to dla nich substytut religii. Pod tym względem ruch LGBT zdążył już wykreować swoje znaki rozpoznawcze przypominające elementy składowe religii, mianowicie: doktrynę w formie przekonań (np. idea płci kulturowej fałszująca prawdę o płci biologicznej), kultu (np. marsze „równości” czy „dumy” gejowskiej i lesbijskiej) i struktur organizacyjnych (silne lobby homoseksualne w mediach i polityce). Brakuje tylko wiary w osobowe *sacrum*, ale w skrajnych przypadkach pojawia się

ukłon w kierunku osobowego zła, co w konsekwencji przybiera postać satanizmu. Dlaczego natura ludzka łączy się do rzeczywistości transcendentnej, tęskni za Bogiem, skłania człowieka do przekraczania siebie w kierunku *sacrum*? Odejście od tej naturalnej tendencji nie przekreśla jeszcze religijnej natury człowieka, ale z pewnością ją fałszuje. Skutkuje zamianą autentycznego *sacrum* w jego substytuty, jakże groźne dla samego człowieka.

Próba konkluzji

Uwagi powyższe podejmują problem, którego nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć w oparciu o dyskurs naukowy czy popularnonaukowy. Przynależy on do sfery, która odwołuje się do *sacrum*. Można na temat religijnej natury człowieka wypowiedzieć cały szereg zdań, które jednak wpisują się w szerszą konkluzję. Jej najbardziej podstawową tezę można by sformułować następująco: człowiek jest tajemnicą dla samego siebie. W tym miejscu należy przyznać rację św. Augustynowi z Hippony (354-430), biskupowi i doktorowi Kościoła, który z przywołanej tezy uczynił jakby definicję człowieka. W sumie definiuje on człowieka jako stworzenie spragnione Boga, co kapitalnie oddaje chociażby taka jego myśl: „Stworzyłeś nas [Boże] jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (Tenże, *Wyznania*, s. 75).

Wedle św. Augustyna, człowiek tęskni za Bogiem, którego poszukuje z całego serca, wszak może zrealizować się tylko w miłości. Przecież Bóg jest miłością (por. 1 J 4, 8. 16). Umiłowanie Boga jest umiłowaniem prawdy i prowadzi do poznania prawdy, co daje człowiekowi radość. Dlaczego tak się dzieje? Biskup Hippony wyjaśnia, że człowiek jest duszą rozumną używającą śmiertelnego i ziemskiego ciała, przy czym dusza definiowana jest jako pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem. Dusza ludzka jest wszakże miejscem, w którym zamieszkuje Bóg. Dlatego zgłębić tajemnicę człowieka można jedynie w świetle Boga, który – w myśli św. Augustyna – jest najwyższą zasadą ludzkiego istnienia, absolutną doskonałością, jedynym mieszkaniem prawdy, źródłem wszelkiego ludzkiego poznania, początkiem, wzorem i kresem każdego człowieka. W tej perspektywie nie dziwią więc słowa Biskupa Hippony zawarte w jego wiekopomnym dziele *De civitate Dei* (Państwo Boże): „Wielka to rzecz, człowiek, albowiem Bóg uczynił go na swoje podobieństwo, lecz człowiek pozostaje dla samego siebie tajemnicą” (cyt. za: W. Szewczyk, *Kim jest*

człowiek. Zarys antropologii filozoficznej, s. 26).

Tajemnica człowieka wpisana w jego naturę zdaje się odsłaniać i tłumaczyć problem relacji człowieka z Bogiem. Jest to relacja niezbędna, ale i tajemnicza, gdyż dotyczy także tajemnicy Boga. Kończąc, można jedynie za św. Augustynem skonstatować, iż niespokojna jest ludzka natura, dopóki nie spocznie w Bogu, czyli nie wejdzie z Nim w pełną relację.

Wybrana literatura cytowana i konsultowana

BRONK A., *Religia*, w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 23, Warszawa 2004, s. 240-243.

ELIADE M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. GRZYBEK, Warszawa 1997.

JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Redemptor hominis - tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 3-62.

KOWALCZYK S., *Człowiek jako mikrokosmos i mikrotheos*, „Gość Niedzielny” 60 (1983), nr 5, s. 4-5.

KRĄPIEC M. A., *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 7, Lublin 2006, s. 873-887.

KUNKA S., ks., *Osoba ludzka i natura człowieka. Personalistyczne ujęcie natury człowieka wg Karola Wojtyły*, <https://idmjp2.pl/index.php/pl/wydarzenia/prelekcje/415-wyklad-otwarty-osoba-ludzka-i-natura-czlowieka>, odczyt: 27 IX 2019 r.

KURDZIALEK M., *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, w: *O Bogu i o człowieku: problemy filozoficzne*, t. 2, red. B. BEJZE, praca zbiorowa, Warszawa 1969, s. 109-125.

LEŚNIAK K., *Tales z Miletu*, http://www.wiw.pl/filozofia/filozofowie/tales_z_miletu, odczyt: 27 IX 2019 r.

ŁYDKA W., *Religia*, w: *Słownik Teologiczny*, red. ks. A. ZUBERBIER, Katowice 1998, s. 497-503.

MAZUR J., OSPPE, *Persona in societate. Wybrane zagadnienia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, Kraków 2014.

MISIACZEK K., ks., *Czym jest religia?*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/K/wam/spotkania-3-1.html>, odczyt: 27 IX 2019 r.

NIETZSCHE F., *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, tłum. L. STAFF, Warszawa 1907.

NIETZSCHE F., *Ecce homo. Jak się staje, kim się jest*, tłum. B. BARAN, Kraków 1996.

NIETZSCHE F., *Tak mówił Zaratustra*, tłum. M. CUMFT i S. PIĘNKOWSKI,

Warszawa 1901.

NIETZSCHE F., *Wiedza radosna*, tłum. L. STAFF, Warszawa 1910.

OLSZEWSKI D., ks., *Z zagadnień religioznawstwa*, Łódź 1988.

OTTO R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. KUPIS, Wrocław 1993.

PIĘTKA R., *Mikro- i makrokosmos w starożytności – od presokratyków do Ojców Kościoła*, w: *Makrokosmos versus Mikrokosmos*, red. A. MAGOWSKA, Poznań 2009.

SAFRANSKI R., *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. STROIŃSKA, Warszawa 2003.

SARTRE J.-P., *Drogi wolności*, t. 2: *Zwłoka*, tłum. J. ROGOZIŃSKI, Warszawa 1958.

SCHELER M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. WĘGRZECKI, Warszawa 1987.

SZEWCZYK W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2009.

ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. KUBICKI, Poznań 1930-1934-1937,

ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. KUBIAK, Kraków 1994.

VALVERDE C., *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. OSTROWSKI, Poznań 1998.

WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

ZDYBICKA Z., USJK, *Osoba ludzka istotą religijną*, http://www.ptta.pl/pef/index.php?id=teksty_olir&lang=pl, odczyt: 27 IX 2019 r.

ŻELAZNY M., *Nietzsche – „Ten wielki wzgardziciel”*, Toruń 2007.

IS A MAN BY NATURE RELIGIOUS?

S u m m a r y

This text is an attempt to answer the question of whether human nature needs religion. The author begins by presenting two concepts that are key in this discourse. These are the terms: religion and human nature. Then he undertakes an analysis of the problem, referring to the thoughts of religious experts: Rudolf Otto and Mircea Eliade and the philosopher Max Scheler. The subject of reflection is the definition of man as 'homo religiosus'.

Questioning God's existence has a negative effect on human nature. This situation is illustrated by the views of two known philosophers, existentialists - Friedrich Nietzsche and Jean-Paul Sartre. Their vision of the world was marked by unbelief in God.

Life experience teaches that human nature strives for transcendent reality, longs for God. Any departure from this tendency does not, however, invalidate the religious nature of man, but certainly falsifies it. It results in the conversion of an authentic *sacrum* into its substitutes.

In conclusion, the author draws attention to the mystery of man and God, which should be recognized. It is only in this perspective that the problem indicated in the title can be considered. The inspiration for such thinking is the famous phrase of Saint Augustine of Hippo: 'The human soul is restless until it rests in God'